3 1761 07885340 5

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lhistoiredesid02oltr

I
68

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS
ANNALES DU MUSÉE GUIMET
BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES, TOME 31

L'HISTOIRE DES IDÉES THÉOSOPHIQUES
DANS L'INDE

**

LA THÉOSOPHIE BOUDDHIQUE

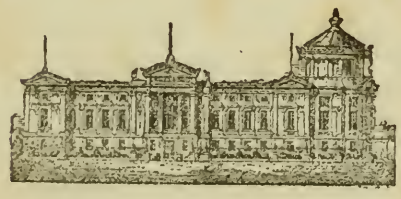
L'HISTOIRE
DES
IDÉES THÉOSOPHIQUES DANS L'INDE

PAR

PAUL OLTRAMARE
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

* *

LA THÉOSOPHIE BOUDDHIQUE



PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, VIe
1923

A la Mémoire

d'Emile GUIMET

LIBRARY
NOV 03 1969
UNIVERSITY OF TORONTO

BP
53D
O6
v. 2

PRÉFACE

Pour expliquer l'origine des idées dont nous avons entrepris l'histoire et suivre leur épanouissement dans le brahmanisme, nous n'avons pas eu besoin de faire intervenir d'autres facteurs que la méditation de penseurs solitaires et la transmission directe de la doctrine du maître à son élève, à l'intérieur de chaque école. C'est dans les idées mêmes que s'est trouvé le principe de leurs changements : la pensée semble se développer par sa force propre ; elle ne subit que dans une faible mesure l'action d'agents qui lui sont extérieurs.

L'enseignement, il est vrai, n'a pas toujours gardé le caractère ésotérique qu'il avait eu à l'origine. Non seulement certaines écoles ont été assez nombreuses et assez ouvertes pour mériter le nom de sectes, mais encore la littérature semi-profane, semi-religieuse, nous montre que des conceptions nées dans des milieux philosophiques sont vite devenues le bien commun de tous les Hindous cultivés. Cependant, pour s'être répandues au dehors, ces idées n'en demeurent pas moins scolastiques. Des théories comme celles qui concernent le *karman*, les trois *guna*, les *kalpa*, ne changent pas d'aspect parce qu'elles sortent des cercles restreints où elles ont été élaborées. Le public qui les reçoit est tributaire de l'école. Il n'y a pas accommodation de l'idée à un autre milieu, à d'autres besoins.

Si la doctrine originelle n'est pas essentiellement affectée par de nouveaux contacts, elle n'exerce pas non

plus une bien profonde action sur la société qui l'adopte. En se répandant de proche en proche, cet ensemble de conceptions et de pensées que nous avons réunies sous le nom de théosophie ne supplante point le capital héréditaire des croyances et des pratiques. Il s'y surajoute ou s'y juxtapose. Et le principe d'association qui crée les communautés n'est pas dans ces idées ; la société religieuse reste enfermée dans ses vieux cadres traditionnels. L'influence de la théosophie peut, à l'occasion, s'être fait sentir dans la conduite des individus ; elle a été nulle, ou peu s'en faut, sur l'institution brahmanique, comme telle. Ce sont toujours les mêmes intérêts qui cimentent les groupements.

Il n'en est pas de même si la théosophie, devenant franchement religieuse, descend des hauteurs de la spéculation pour être une ouvrière de vie individuelle et sociale. Dès lors ses conditions d'existence, son caractère, son champ d'action sont tout autres. C'est une étude captivante que celle d'une école qui se transforme en église. Peut-on la faire avec le bouddhisme ?

Cette question paraîtra oiseuse aux nombreuses personnes d'Amérique et d'Europe qui se disent indifféremment théosophes ou néo-bouddhistes. N'est-ce pas le « colonel » américain Olcott qui a rédigé ce catéchisme auquel un « grand-prêtre » de Ceylan a donné son adhésion sans réserve et dont il a recommandé l'emploi dans les écoles bouddhiques ? Le même écrivain, ayant résumé en quatorze articles les croyances fondamentales du bouddhisme, a eu la satisfaction de voir ce formulaire approuvé par les représentants des communautés de Ceylan, de la Birmanie et du Japon ; les moines de la Mongolie l'ont, paraît-il, reconnu aussi comme un fidèle

exposant de leur foi. Cet accord, disait M. Olcott, démontre l'unité foncière des églises bouddhiques du monde entier. Puisque ce crédo est l'œuvre d'un homme qui fut pendant de longues années le président de la Société théosophique, on pensera qu'il prouve surtout une réelle affinité entre la doctrine révélée par Mme Blavatsky et les tendances qui se manifestent aujourd'hui dans quelques parties de l'Asie bouddhique.

Pour nous, qui faisons œuvre d'historien, nous n'avons à nous occuper ni de la théosophie telle que la conçoivent ses adeptes occidentaux, mais des idées théosophiques de l'Inde ; ni d'un bouddhisme qui se rajeunit et se modernise au contact de la pensée européenne, mais de doctrines s'offrant à notre étude dans des documents, sanscrits ou palis, qui jouissent d'une autorité reconnue. Nous n'avons donc pas le droit d'éluder cette question : le bouddhisme continue-t-il vraiment les écoles brahmaniques ?

Il ne nous suffirait même pas de reconnaître, de part et d'autre, un nombre plus ou moins grand d'éléments communs. Quelques survivances, quelques emprunts ne nous permettraient pas de dire que le bouddhisme est la théosophie traditionnelle muée en religion. Les survivances sont l'héritage d'un passé que les créations les plus révolutionnaires ne sauraient jamais abolir tout à fait, et les religions les plus originales dans leur principe ont très vite accueilli des doctrines philosophiques qui leur sont venues du dehors. Parce qu'il a retenu quelques-uns des traits de la religion juive, on ne pourrait dire que le christianisme résulte de l'évolution naturelle et normale du judaïsme ; et parce qu'il fut incontestablement le débiteur de l'hellénisme, personne

ne s'avisera de le considérer comme un dérivé direct de la pensée grecque. Est-il nécessaire d'admettre, entre le bouddhisme et l'une ou l'autre des écoles qui se sont développées au sein du brahmanisme, une autre relation qu'entre le christianisme et la philosophie platonicienne ou le stoïcisme ?

Les pages qui suivent donneront la réponse que cette question me semble comporter. Tandis que, dans le christianisme, il n'y a eu que des résidus et des emprunts, des résidus qui sont sporadiques et inféconds, et des emprunts qui n'ont pas gravement altéré le principe même de la religion et son caractère spécifique, nous verrons que les idées génératrices du bouddhisme sont précisément du nombre de celles dont on peut suivre l'histoire dans les Upanisad. Il y a, de la théosophie brahmanique à l'institution bouddhique, une telle continuité de fond et de forme qu'il serait difficile de distinguer entre l'une et l'autre, si la communauté fondée par le bouddhisme avait été, non pas une église, mais un de ces groupements plus ou moins fermés, plus ou moins étendus, qui se sont formés en si grand nombre sur le terrain du brahmanisme.

Le bouddhisme est une théosophie qui s'est faite religion. Cela veut dire que, dans le bouddhisme, la théosophie s'est adaptée à de tout autres conditions, et que sa puissance d'action s'est accrue énormément.

La théosophie était exclusive ; elle n'agissait et ne voulait agir que sur un cercle restreint. — Tout en étant une méthode de salut, elle était spéculative ; elle a multiplié les théories sur Dieu, sur le monde, sur l'âme, sur l'existence. — Elle était abstraite, anonyme et pseudonyme. Il est impossible de faire fond sur les

noms d'auteurs mis en avant dans les anciennes Upanisad et, si ceux que nous rencontrons dans les écrits philosophiques ont à un plus haut degré le caractère de l'authenticité, il n'en est pas moins vrai que, de la plupart de ces docteurs, quand ils sont anciens, nous ne connaissons que le nom. L'initiateur, en effet, s'efface derrière la pensée qu'il enseigne et qui seule importe ; c'est la pensée, et non pas le maître, qui met son empreinte sur les âmes. — Esotérique, la théosophie ne porte pas ombrage au brahmanisme traditionnel. Elle peut, sans se sentir gênée, faire acte d'obédience au Véda. Il suffit que cette condition soit remplie pour que la pensée puisse se mouvoir librement, affranchie de tout dogmatisme et de toute règle de foi. Aucune autorité ne pèse donc du dehors sur la conscience. Mais, comme la spéculation est encore incomplètement détachée de ses origines ritualistes, et qu'elle subit, sans le savoir, l'influence de son milieu et d'habitudes invétérées, un passage de la révélation sert trop souvent d'argument. Les philosophes, même les plus rationalistes, ne font aucune difficulté pour reconnaître que les cérémonies de la religion officielle procurent les félicités célestes et beaucoup d'autres avantages matériels ; bien plus, ils vont volontiers prendre leurs exemples dans les choses du culte et de la croyance. — La théosophie brahmanique n'a pas aspiré à être une règle de vie, ou du moins elle n'a prétendu agir sur la conduite que dans la mesure où l'intérêt du salut semblait en jeu.

Le bouddhisme a d'autres caractères. Ses tendances sont universalistes : « Ma loi est une loi de salut pour tous les hommes ». — Il fait profession de dédaigner la spéculation pure et de rejeter, comme oiseuses, les

questions métaphysiques qui n'intéressent pas directement la vie et le salut. Religion, l'élément intellectuel lui importe peut-être moins que la source d'action et d'émotion qui est en lui. — Il offre un modèle concret à l'amour et à l'imitation des hommes. Ce qu'il met au premier plan, ce n'est pas le dogme, le rite ou l'Eglise, c'est une individualité. — Il nie l'autorité doctrinale des Védas et le privilège spirituel des brahmanes. — Etant une église, il contrôle la conduite de ses adhérents et s'efforce de maintenir entre eux l'unité de croyance et de discipline. — Si, pour la première fois, on proclame l'égalité religieuse de tous les hommes sans distinction de classes et de nationalités, pour la première fois aussi, on pose le principe que, pour être membre de la communauté, il faut faire acte d'adhésion personnelle. Il y a dès lors coextension de l'idée et du groupe. Tous les bouddhistes sont censés partager les mêmes croyances, poursuivre le même but, cultiver les mêmes espérances. L'idée est devenue le principe de l'association. Elle a cessé d'être un simple produit de l'intelligence et de la réflexion ; elle est une force, un élément de vie, une puissance créatrice et organisatrice.

Ce n'est pas sans de sérieux sacrifices que la vieille théosophie des Upanisad a pu s'accommoder de conditions si différentes de celles à la faveur desquelles elle s'était développée. Aspirant à être une interprétation générale de l'univers, la théosophie ne peut se désintéresser des spéculations transcendantes. Elle prétend en outre appliquer la méthode d'inspiration immédiate, ce qui la rend réfractaire à toute espèce de joug ecclésiastique et dogmatique. Pourra-t-elle vivre longtemps dans un milieu si peu congénial ?

En attendant qu'elle s'étiole peut-être et meure de consomption dans une atmosphère irrespirable, quel immense champ d'action le bouddhisme ouvre aux idées maîtresses qu'il a reçues d'elle, et quelle puissance nouvelle ces idées acquièrent sur les âmes par le seul fait qu'elles deviennent religieuses !

Une religion comme le bouddhisme est un tout infiniment complexe. Quelque place qu'y tiennent les idées théosophiques, soyons sûrs qu'elles ne la constituent pas tout entière. Elles s'y trouvent amalgamées à des éléments de toute provenance. Est-ce en les isolant artificiellement qu'on les étudiera le mieux dans leur nature et dans leur action ? Ce ne serait ni avantageux, ni même possible. Les contacts qu'elles subissent entraînent pour elles des déterminations dont il faut bien tenir compte : tel le cristal transparent qui se colore par le voisinage d'une fleur d'hibiscus. D'autre part, il serait excessif sous prétexte de théosophie, d'embrasser ici le bouddhisme dans toute son étendue. D'excellents ouvrages, aisément accessibles au public, me permettent de limiter ma tâche sans inconvénient.

Ce que je me propose, c'est d'étudier dans quelles conditions, externes et internes, les idées maîtresses du bouddhisme ont agi sur les esprits ; de quelle manière elles se lient les unes aux autres ; quelle influence elles ont exercée sur la conduite des individus et sur la communauté ; comment elles se sont transformées par le travail même de la pensée ; comment elles ont dévié au contact de doctrines hétérogènes ; à quels excès de théorie et de pratique elles ont parfois abouti. Je ne m'occuperai donc du Bouddha et du Sangha que dans la mesure

où la personnalité du maître et l'organisation de l'église sont pour quelque chose dans la direction prise par le travail des âmes religieuses. Quant aux doctrines, je laisserai de côté celles qui n'intéressent pas du tout l'élaboration du salut, et passerai rapidement sur celles qui peuvent être considérées comme la simple application des principes essentiels. Si je ne craignais d'exposer mon livre à de redoutables comparaisons, je dirais que j'ai tenté de mettre en lumière l'« esprit » du bouddhisme, un esprit remarquable à la fois par sa continuité et par ses variations.

Malgré les restrictions que je viens d'indiquer, ce programme, je le crains, paraîtra trop ambitieux. Peut-être même le trouvera-t-on irréalisable dans les conditions actuelles de la science. Que d'incertitudes, en effet, et que de lacunes dans l'histoire de la pensée bouddhique ! Pouvons-nous seulement dater avec quelque approximation les écrits dits canoniques ? N'est-il pas puéril de vouloir expliquer les aspects successifs du bouddhisme sans tenir le plus grand compte de facteurs qui ne sont ni théosophiques, ni même hindous ? On a cherché du côté de la gnose et du manichéisme l'origine de quelques-unes des nouveautés par lesquelles se distinguent les écoles du Grand Véhicule. Si l'on a eu raison, l'évolution de la doctrine cesse d'être exclusivement autochtone. Comme, d'ailleurs, l'influence des religions sectaires s'est fait sentir très vite, qu'elle s'est accentuée avec le temps, qu'elle a fini par devenir presque prépondérante, on trouvera l'explication des dernières déviations, non pas sans doute hors de l'Inde, mais hors du bouddhisme, et dans des formations religieuses dont nous savons fort mal l'histoire ancienne. Ces écueils,

et d'autres encore, je savais qu'ils étaient semés sur ma route, et j'espère n'avoir jamais oublié leur présence pendant que je travaillais à cet ouvrage. Mais je n'ai pas eu non plus la prétention de résoudre tous les problèmes. Je me tiendrai pour satisfait, si j'ai quelque peu contribué à une plus entière connaissance du bouddhisme.

Avis au lecteur. — Pour diminuer les frais d'impression, la transcription des mots sanscrits et palis a été simplifiée.

Les voyelles longues sont marquées d'un circonflexe.

La sifflante palatale est transcrite ç.

Les consonnes cérébrales (*alias* linguales, cacuminales, domales, etc.), l'r voyelle, le visarga (h), l'anusvâra (m), sont en italique dans les mots imprimés en romain ; en romain, dans les mots imprimés en italique. Exemples : Nirvâ*n*a, *nirvâna* ; sa*m*sâra, *samsâra* ; d*r*sti, *drsti* ; du*h*kha, *duhkha*.

Les renvois au volume I concernent l'ouvrage intitulé *La Théosophie brahmanique* (*Ann. du Musée Guimet*, *Bibl. d'Etudes*, t. XXIII), Paris, 1907.

THÉOSOPHIE BOUDDHIQUE

LIVRE PREMIER

LES ORGANES DE LA RELIGION

« Je prends mon refuge dans le Bouddha, dans la Doctrine, dans la Communauté », telle est la formule par laquelle tout nouveau bouddhiste affirme publiquement sa foi. Cette phrase réunit en ses quelques mots les trois organes de l'Eglise : le maître qui l'a instituée ; l'ordre qui réalise l'œuvre spirituelle prescrite par le maître ; la doctrine qui, fixée dans les Ecritures, empêche l'Eglise de se désagréger. Ce sont trois « gemmes » (1) mises à la disposition des néophytes. A eux de les utiliser pour le travail qui doit s'effectuer dans leur cœur et dans leur esprit.

Qu'est-ce que sont ces Joyaux et comment ont-ils été appropriés à la fonction qui leur était assignée ?

Considérés sous leur aspect de ferments de la vie religieuse, le Maître, l'Eglise et l'Ecriture ne sont point des valeurs fixes et constantes. Ils n'ont même pu garder leur puissance d'action sur les âmes que parce qu'ils se sont graduellement adaptés à des besoins qui se modifiaient avec le temps. Pour savoir ce qu'ils furent aux yeux de tant de générations de bouddhistes qui sont venues les unes après les autres chercher en eux un soutien et un aliment spirituels, il faudrait et les saisir dans leur manifestation initiale, et les suivre dans le cours de leur développement. C'est là une double tâche qu'on ne peut encore accomplir qu'imparfaitement.

(1) *Triratna*, pali *tiratna*.

CHAPITRE PREMIER

LE BOUDDHA

La personnalité du Maître. Les *Questions de Milinda*, un intéressant témoin des débats qui se sont élevés au sein de la Communauté, reviennent à deux reprises sur les motifs que l'on a de croire à l'existence historique du Bouddha de la tradition. Le roi Milinda s'approche du sage Nâgasena et lui demande respectueusement : « Vénérable, avez-vous jamais vu le Bouddha ? - Non, Majesté. - Vos maîtres l'ont-ils vu ? - Non plus, Majesté. - En ce cas, Nâgasena, il n'y a pas eu de Bouddha ; il n'y a pas de preuve certaine que le Bouddha ait existé » (1). Nâgasena essaie alors de prouver indirectement cette existence que l'on conteste. A défaut du Bouddha lui-même, on peut voir l'œuvre qu'il a créée ; on peut voir les multitudes nombreuses qu'il a menées sûrement au rivage et sauvées de la mer de souffrance (p. 330 sqq.). Quand on parcourt une ville toute neuve, bien régulière, plaisante à regarder, on dit : Habile, en vérité, est l'architecte par qui cette cité fut bâtie. Il en est de même de la cité fondée par le Bouddha : il suffit de la contempler pour savoir que le Bouddha a existé (p. 347 sqq.). Le roi se rend aux raisonnements du théologien. Il se déclare tout aussi convaincu de l'existence du Bouddha que de celle des fondateurs de sa dynastie, qu'il ne connaît aussi que par induction.

La critique moderne n'a pas été aussi aisée à satisfaire que le bon roi « de tout Jambudvîpa ». Elle consent bien que le bouddhisme a eu un fondateur historique, mais elle sait aussi que ce fondateur pourrait n'avoir rien eu de commun avec le Bouddha de la légende. L'histoire des religions prouve combien peu fondée est l'argumentation de Nâgasena. Quand tous les traits dont se composent la figure et la vie du maître auraient leur origine

(1) Milinda raisonne comme avait fait le Bouddha lui-même. Au dire des Ecritures, il démontra un jour à deux jeunes brahmanes que tout ce qu'on leur avait enseigné sur le chemin qui mène à Brahmâ était du pur bavardage, puisque ni eux, ni leurs maîtres, ni les maîtres de leurs maîtres n'avaient jamais vu ce dieu face à face (*Tevijja-Sutta*, *Dîgha-Nikâya*).

dans le mythe et dans le dogme, leur valeur religieuse en serait à peine diminuée. Que dis-je ? Si l'histoire touchante de Gautama est née tout entière des aspirations et des préjugés de ses adhérents, elle n'en a que mieux donné satisfaction aux besoins de leur sensibilité et de leur intelligence.

Sans doute. Et pourtant, ce n'est point par l'effet d'une vaine curiosité qu'on cherche à percer le mystère dont sont souvent enveloppés les fondateurs de grandes religions. A moins d'être inféodé à l'école qui, dans l'histoire, voit toujours l'action des collectivités, nulle part celle des individus, pour peu qu'on soit au contraire frappé de l'influence exercée par certaines individualités à cause même de ce qu'elles ont eu de différent des autres hommes, on se demandera si l'originalité d'une grande institution ne lui vient pas précisément du caractère de celui qui lui a imprimé sa direction première. Au milieu des formations religieuses nées sur le sol de l'Inde, le bouddhisme a incontestablement une physionomie à lui. Il la doit sans doute pour une grande part à l'empreinte que la personnalité exceptionnelle du maître a mise sur la vie et la pensée des disciples. De là, pour l'historien, le devoir de recueillir précieusement tout ce qui peut nous aider à deviner l'homme et son rôle.

Il ne saurait être question de reconstituer ici la « biographie » du Bouddha. D'illustres savants ont discuté déjà les récits qui nous ont été transmis sur ce personnage ; ils ont montré combien il est difficile d'en dégager les éléments historiques qu'ils contiennent peut-être. Je renvoie donc le lecteur aux ouvrages de MM. Kern, Senart, Oldenberg. De ces trois savants, le dernier est le plus disposé à reconnaître une certaine valeur documentaire à la tradition, à celle du moins qui se présente à nous dans les textes de langue palie. Cependant, s'il pense que l'on peut souvent distinguer la biographie du mythe ou de la légende, il ne se fait pas faute de déclarer que, dans ces écrits, le Bouddha est une figure essentiellement typique (1). M. Senart, plus sceptique,

(1) Il est vrai qu'aux yeux d'Oldenberg, il y a là un motif d'avoir confiance dans la tradition. L'Inde, dit-il, est le pays des types, et non des individualités ; si le Bouddha n'était pas un personnage typique, il risquerait fort de n'être pas vrai. A ce compte, le Bouddha n'est plus vrai que d'une vérité idéale, et son histoire n'a pas plus de valeur qu'un roman. Le M. Bergeret d'Anatole France est une figure éminemment représentative, mais sa vérité n'est pas celle de l'histoire.

voit dans la légende le vieux mythe solaire, obscurci et humanisé. Il se peut, dit-il, que sur ce fonds primitif se soient greffés des souvenirs d'un caractère historique, mais « ces traditions ne furent introduites que secondairement dans la biographie héroïque et poétique du saint » (1). M. Kern est bien plus radical encore : rien de réel dans ce qu'on raconte du Bouddha, mais le mythe pur, un mythe astronomique étonnamment bien coordonné en toutes ses parties. Une histoire typique agrémentée de légendes ; un mythe dégradé et réduit à l'état de contes populaires ; un roman allégorique, décelant le travail conscient de ses auteurs : telles sont les trois solutions auxquelles l'effort de la critique avait abouti dans le dernier quart du XIXe siècle (2).

Depuis, quelques trouvailles fort intéressantes ont sensiblement modifié l'état de la question. Les savants les plus sceptiques sont obligés maintenant de se demander s'il n'y a pas eu une individualité réelle là où ils déclaraient naguère qu'ils ne pouvaient voir que du mythe et de la fiction. On a reconnu sur le terrain même le site de Kapilavastu, la ville natale du Bouddha (3). Une autre découverte (4) garantit la haute antiquité du clan des Çâkya dont on disait qu'entrés dans l'histoire pour servir de famille au Bouddha, ils avaient ensuite disparu, comme s'ils n'avaient eu plus rien à faire ici-bas. Le même monument nous permet de faire remonter au IIIe siècle avant notre ère, et peut-être même plus haut, le culte certain des reliques du grand homme.

Si fragmentaires que soient les faits dès maintenant acquis à l'histoire, leur importance est considérable. Il devient difficile de volatiliser la figure du Bouddha, de prétendre que l'ordre qui servait de noyau à l'institution nouvelle n'avait pas plus conservé le souvenir précis du *guru*, son fondateur, que tant d'autres

(1) *Essai sur la Légende du Bouddha*, p. 510. — Dans sa seconde édition (1882), M. Senart attribue à l' « histoire » une part notablement plus large.

(2) M. Rhys Davids, dans son *Buddhism* et dans ses *Lectures*, et M. Pischel dans *Leben und Lehre des Buddha*, ne se sont pas étendus sur la critique des sources ; mais, à la manière dont ils exposent la « vie » du Bouddha, on voit bien que ni l'un ni l'autre ne jettent la tradition par dessus bord.

(3) A 160 kilomètres environ au nord de Bénarès, dans le district de Gorakhpur.

(4) Inscription du reliquaire de Piprâvâ (dans le Népal, tout près de la frontière).

communautés religieuses dont les maîtres, énumérés en listes interminables, ne sont que des noms sans vie et sans caractère. On peut plus hardiment admettre qu'il y a eu à l'origine de la religion nouvelle une personnalité attachante qui fit sur son entourage une impression assez forte pour que sa mémoire soit restée vivante.

La certitude où nous sommes que le Bouddha n'appartient pas tout entier au mythe doit nous encourager à chercher s'il ne subsiste pas dans les récits traditionnels quelques traits de cette attirante personnalité. Qu'on réfléchisse, en effet, que la légende s'est emparée de cette figure pour la schématiser, pour en faire un type de perfection, tel qu'ont pu le concevoir des théologiens ou des dévots, et l'on écartera résolument comme inutilisables tous les récits où le maître apparaît sous les espèces du *bhiksu* idéal ou du dieu. Mais, et cela seul suffit à prouver combien le souvenir laissé par cet homme extraordinaire était demeuré ineffaçable, la « buddhologie », tant populaire et spontanée que théologique et tendancielle, n'a pu niveler également toute la tradition, et il subsiste des éléments qui, incompatibles avec l'idée qu'on s'est faite ensuite de la toute-science et de l'absolu renoncement d'un bouddha, nous éclaireront peut-être sur la formation de sa pensée et sur son caractère réel.

Le Bouddha de la légende n'est pas si détaché de toute affection humaine qu'il ne conserve jusqu'à la fin pour sa famille et pour son clan une tendresse et une prédilection très marquées. Il vient de prendre la résolution de quitter le monde ; et voici, on l'informe que son épouse lui a donné un fils ; son cœur est navré à la pensée que c'est un lien de plus qu'il lui faudra briser, et, avant de s'éloigner définitivement, il se sent pressé d'aller contempler un instant l'enfant endormi dans les bras de sa mère. Il facilite aux Çâkya, par des conditions privilégiées, l'entrée dans l'ordre qu'il fonde, comme s'il leur reconnaissait un droit spécial du fait de leur naissance. La légende raconte qu'au moment où un roi du Koçala anéantit sa race, il sentit de violentes douleurs à la tête, bien qu'il se trouvât fort loin de Kapilavastu, une traduction naïve, mais expressive, des sentiments qu'il dut éprouver à la nouvelle de cette catastrophe.

Ce souci de ses proches, dont il serait facile de multiplier les

exemples, est une manifestation frappante d'une des qualités qui nous rendent sa figure sympathique, je veux dire son humanité. Jamais, semble-t-il, il ne fit abstraction des conditions au milieu desquelles il vécut, pour opposer à la réalité existante un idéal de vie mystique et transcendante. Son activité et sa pensée se meuvent dans le cercle de l'expérience immédiate. S'il ne lui est pas arrivé de dire, comme fit Jésus quand on vint l'informer de la présence de sa mère et de son frère : « Qui est ma mère ? qui sont mes frères ? », c'est qu'il ne disait pas non plus : « Mon royaume n'est pas de ce monde ».

Et non seulement sa prédication s'inspire tout particulièrement du spectacle de la vie présente ; il s'en faut aussi que le Bouddha soit insensible aux beautés de la nature, et sans intérêt pour les œuvres de l'homme. Agé de quatre-vingts ans, il n'est plus éloigné du moment où, sa tâche terminée, il pourra entrer dans le nirvâ*n*a. On pourrait croire que la perspective toute prochaine du repos éternel inonde son cœur de félicité. Non, sa pensée est occupée par le souvenir des lieux charmants dont il a fait ses résidences ordinaires, et il s'écrie, non sans un soupir de regret : « Vaiçâlî est un endroit délicieux ». Et non moins délicieux Râja*g*rha, le Pic du Vautour, le Roc du Brigand, toute une série de grottes, de bosquets et de parcs. Si l'on en croyait la légende, il aurait même essayé d'amener son fidèle Ânanda à exprimer le vœu que le Bienheureux restât encore longtemps en vie. Aveuglé par le Malin, qui trouvait que le Bouddha n'avait déjà que trop vécu, Ânanda ne comprit pas l'insinuation, et « le sage rejeta les résidus de l'existence ; serein, calme,il perça,comme une cuirasse, la formation de son être » (1).

Une autre particularité qu'il est aisé de reconnaître à travers la légende et qui paraît d'autant plus certaine qu'aucun intérêt

(1) *M. Parin. S.*, ch. III. — Je crois bien que ce récit a eu pour but de faire comprendre pourquoi le Bouddha n'a pas vécu la pleine somme de la vie, c'est-à-dire cent ans. Mais, qu'on se soit trouvé dans le cas de chercher une explication, c'est la preuve qu'on avait gardé le souvenir de la mort très relativement prématurée du Maître. Au reste, l'essentiel est que nous constations combien cette figure fut d'abord imparfaitement typique. Si la théologie et le dogme avaient façonné d'emblée la personne du Bouddha, on ne l'eût pas représenté comme séduit par la beauté d'un pays ou désireux de prolonger sa vie, deux sentiments qui donnaient barre à Mâra sur son grand adversaire.

doctrinal ne devait pousser à l'imaginer, loin de là, c'est ce qu'on pourrait appeler le laïcisme du Bouddha. Tant s'en faut qu'il tourne le dos à la société séculière, qu'au contraire il a voulu la pénétrer. Il lui assigne un rôle dans l'institution dont il jette les fondements ; il l'instruit et la catéchise ; il recherche sa bienveillance, accepte les invitations que lui font les « maîtres de maison » et ne se fait pas scrupule de prendre sa part des aliments délicats qui lui sont offerts ; il ne redoute la fréquentation ni des courtisanes, ni des rois, ces deux centres de la vie mondaine dans les cités de l'Inde ; il s'est enfin si bien appliqué à ne pas choquer inutilement les idées et les usages traditionnels qu'on a pu mettre dans sa bouche cette déclaration remarquable : « C'est le monde qui se met en opposition avec moi ; ce n'est pas moi qui me mets en opposition avec le monde. Ce que le monde admet, je l'admets aussi ; ce qu'il réprouve, je le réprouve ».

Il est certain que les traits typiques sont plus nombreux et plus importants. Doivent-ils être tous récusés impitoyablement ? Non ; il se peut fort bien que des éléments historiques soient entrés dans la figure idéale du Bouddha. Mais comment les dégager ? Si, tout à l'heure, il ne pouvait être question que de simples possibilités, l'incertitude est ici bien plus grande encore.

On peut croire du moins que le Bouddha fut une de ces âmes douces et contemplatives qui savent fort bien prendre une résolution virile et s'y tenir, tant qu'elles n'ont à lutter que contre elles-mêmes, mais qui redoutent d'entrer en conflit avec les hommes et les choses du dehors. Une invincible force de volonté appliquée à dompter son corps et son cœur ; sur les autres hommes, aucun moyen d'action, si ce n'est la puissance de persuasion, qui a sa source principale dans un fonds inépuisable de tendresse et de bonté. Le Bouddha était évidemment de ces pacifiques qui se mettent plus volontiers à l'écart qu'en avant. Jamais d'emportement, jamais de ces saintes indignations qui faisaient prendre à Jésus-Christ un fouet pour chasser les vendeurs du temple. Tout au plus si, parfois, rencontrant sur sa route la perfidie et le mauvais vouloir, il brusque le coupable (1). « De même

(1) En général, ce sont des tiers, et particulièrement les dieux, qui obligent les récalcitrants à respecter le Bouddha. — Le fameux disciple Çâriputra disait de son maître : « Le Tathâgata est parfait de politesse dans son langage. »

que, sans répugnance ni plaisir, la terre supporte toutes les choses, pures ou impures, qu'on jette sur elle, de même un Bouddha supporte avec patience et sans en être affecté l'honneur et le mépris des hommes. Et comme l'eau débarrasse de la poussière et désaltère également tous les hommes, qu'ils soient justes ou méchants, ainsi le Bouddha doit faire sentir sa bonté à ses ennemis aussi bien qu'à ses amis » (*Jât.* I, p. 23). Cette pleine possession de lui-même a été la condition première de l'ascendant qu'il a exercé sur les autres.

Il est un autre trait que nous pouvons enregistrer en toute sécurité : le Bouddha eut foi en lui-même et affirma sa mission avec une confiance tranquille qui dut être au plus haut degré contagieuse. Après qu'il est parvenu à cette illumination qui faisait de lui un Eveillé, il veut communiquer la vérité enfin conquise aux cinq jeunes hommes qui avaient été ses disciples au temps où il suivait, pour arriver au salut, la voie traditionnelle de l'ascétisme. Il se rend donc de Gayâ à Bénarès, où il sait qu'il les trouvera. Mais ceux-ci sont pleins de dédain pour un homme qui n'a pu persévérer dans la pratique des mortifications; ils refusent de se lever pour aller à sa rencontre. Comme ils l'appellent familièrement de son nom en lui donnant le titre dont on se sert avec un égal ou un inférieur (1) : « N'appelez pas de son nom, leur dit-il, celui qui est le Tathâgata (2), et ne lui dites pas « mon ami ». Je suis le saint, le Tathâgata, le Bouddha parfait » (*M. Vagga*, p. 9).

On a dit que la doctrine bouddhique resterait essentiellement ce qu'elle est, même si l'on faisait abstraction du concept Bouddha. La doctrine, certainement, car aucun article de la foi primitive des bouddhistes ne concerne directement la personne même du fondateur. Mais la religion ? la communauté ? La religion prend immédiatement racine ; la communauté essaime bientôt de tous côtés. La tradition nous fait comprendre ce rapide développement en mettant à l'origine de l'institution

(1) *Âvuso.* Le terme sanscrit correspondant est *âyusmat*, littéralement « doué d'une longue vie » ; c'est l'appellation de bon augure qu'on donne à ceux à qui on veut du bien, sans qu'on ait à leur témoigner un respect particulier.

(2) Proprement « celui qui est venu ainsi ». Nous reviendrons sur cette épithète, une des plus importantes que reçoive le Bouddha.

nouvelle une personnalité attachante, qui groupe et retient autour d'elle de nombreux disciples et leur infuse son esprit. Les légendes qui servent de cadre à ses discours et à ses entretiens font sans cesse allusion à l'autorité du maître sur ceux qui l'approchent. On dirait qu'un fluide de foi se dégage de lui et pénètre si bien les cœurs qu'ils se livrent à lui avant qu'aucun enseignement leur ait été donné. Quand le Bouddha se rend dans quelque localité, c'est la consolation, l'apaisement, la santé morale qui font leur entrée en sa personne, et la foule afflue à sa rencontre pour le voir, l'interroger et l'entendre. Ceux qui ont déjà reçu l'ordination des mains d'autres religieux sont les plus désireux d'aller le contempler. Il incorpore si bien la foi nouvelle qu'il leur semble n'être vraiment ses disciples qu'après avoir été directement en contact avec lui. Tous ces traits sont remarquablement observés ; ils sont conformes à ce que nous apprend la psychologie religieuse : le cœur pris avant le cerveau. Le personnage que nous font connaître les Ecritures bouddhiques a précisément les caractères qu'il faut pour être un entraîneur spirituel.

Le point de départ de la pensée du Bouddha. Une belle légende raconte qu'un jour les suppôts du monde infernal amenèrent un malfaiteur devant Yama, le souverain des morts, et l'accusèrent de n'avoir rempli ses devoirs ni envers les siens, ni envers les religieux, ni envers les brahmanes. Questionnant le coupable, Yama lui dit : « Homme, n'as-tu pas vu le premier messager que je t'ai envoyé ? — Non, Seigneur. — Eh quoi ! tu n'as jamais vu un vieillard décrépit, courbé comme le pignon d'un toit, ne marchant qu'en tremblant, édenté ? — Oui, j'en ai vu. — Alors, tu ne t'es pas dit : Moi aussi, je suis voué à la vieillesse. Je veux dès maintenant me conduire sagement en actes, paroles et pensées ? — Non, Seigneur, je n'y ai pas pensé. — Tu as failli par insouciance, tu seras traité selon ton insouciance ». Et continuant son interrogatoire, Yama demande au misérable s'il n'a pas vu le second des messagers qu'il lui a dépêchés, un homme gravement malade ; ni le troisième, un cadavre déjà enflé et envahi par la pourriture. Et comme chaque fois la réponse est

négative, Yama livre le méchant aux tortionnaires infernaux (1).

L'âme généreuse et réfléchie de Siddhârtha (2) a profité de la leçon que lui donnait le spectacle de la misère humaine. Comme il arrive d'ordinaire, la légende a condensé en une histoire unique la lente élaboration qui s'accomplit dans le cœur du jeune prince au contact des souffrances inhérentes à la vie humaine. Quatre « rencontres » fameuses ont symbolisé l'éveil et la formation progressive de la pensée qui devait dominer son activité entière. Mis brusquement en présence d'un vieillard, d'un malade, d'un cadavre, il se demande si les mêmes malheurs fondront aussi sur lui. Une fois que cette angoisse s'est emparée de son esprit, plus de joie ; son existence est comme bouleversée ; on dirait un lion percé d'une flèche empoisonnée. Les femmes de son harem déploient toutes leurs séductions pour obtenir sa tendresse ; elles lui montrent les habitants du parc enivrés d'amour par l'effet du printemps. Mais lui « ne put ni s'éjouir, ni sourire, pensant avec douleur : il faut mourir » (3).

Le Bouddha est profondément ému à la pensée de sa vieillesse et de sa mort imminentes. Il l'est encore plus, quand il se rend compte qu'il subit en cela une loi universelle. Tout ici-bas est transitoire ; tout est décevant. Les prétendus plaisirs de l'existence sont eux-mêmes une source de douleurs ; on ne se réunit que pour se séparer ; on ne s'attache que pour souffrir par tout ce qu'on aime. « Tout ce qui a pour condition la naissance a aussi la mort pour condition » (*Majjh. N.* I, p. 380).

Un grand cœur ne se laisse pas longtemps abattre. Quelque

(1) *Ang. N.* I, p. 138. Le Majjhima-Nikâya renchérit sur la légende primitive et porte à cinq le nombre des émissaires de Yama : un nouveau-né souillé d'excréments, un vieillard, un malade, un condamné à mort, un cadavre (III, p. 180 *sqq.*).

(2) Siddhârtha, « celui qui est arrivé à ses fins », est le nom que, d'après la légende, le fondateur du bouddhisme porta dans sa dernière existence, avant l'Illumination qui devait faire de lui un bouddha. Une fois son apostolat commencé, ses disciples le désignent en général par le titre de Bhagavat, « le Bienheureux », « le Saint ». Quant aux gens du dehors, au moins dans les Ecritures palies, ils l'appellent presque toujours Gautama (pali : Gotama). Cette dernière appellation est assez déconcertante, car Gautama est le nom d'une famille *brahmanique*. Du reste, c'est aussi par leur nom de famille que, dans les Sutta, le Bouddha interpelle, par exemple, le jaina Saccaka ou le brahmane Kâpathika. Dans les textes sanscrits, le Bouddha historique est communément appelé Çâkyamuni.

(3) *Buddhacarita*, ch. III, IV et V.

affreuse que soit la misère universelle, Siddhârtha sait qu'elle n'est pas sans remède. Déjà, dans une de ses existences antérieures, quand il était le brahmane Sumedha, et que, dégoûté par les souillures et par la fragilité de toute chair, il prit pour la première fois la résolution de conquérir la connaissance salutaire, il n'avait pas eu un moment d'incertitude : « Il doit y avoir un moyen d'échapper ; il est impossible qu'il n'y en ait pas... Je me mettrai à sa recherche ; je saurai trouver le chemin qui mène à l'affranchissement de toute existence » (*Jât.* I, p. 3). Il appartient à Siddhârtha de s'acquitter du vœu qu'il a prononcé quand il était Sumedha. Il va par conséquent chercher la cause du mal dont il a constaté la puissance ; il s'appliquera aussi à découvrir le remède approprié.

La cause, il la demande d'abord à l'enseignement de l'école ; le remède, il s'imagine qu'il le trouvera dans les procédés traditionnels des mortifications et des jeûnes. Mais il reconnaît bientôt la vanité des systèmes et la sottise d'un ascétisme qui, dans la souffrance, cherche la souffrance même. Après de longues et intenses méditations, la lumière se fait dans son esprit. La cause du mal universel et la manière de le guérir, c'est l'intuition qui les lui a fait découvrir.

Il n'a pas suffi au Bouddha de posséder la vérité. Pris d'une immense pitié pour les hommes, il voulut la répandre le plus possible. Quand il s'en fut bien imprégné en la ruminant sans cesse pendant une retraite que la tradition fait durer sept semaines, il inaugura à Bénarès une carrière apostolique qu'il a poursuivie jusqu'à son dernier jour.

Le milieu dans lequel le Bouddha prêcha sa doctrine. Si l'on veut se représenter ce qu'était la société hindoue quand le bouddhisme y prit naissance, il faut lire les introductions des entretiens et des discours attribués au Bouddha et à ses principaux disciples. On verra combien cette parole trouva un terrain approprié à la recevoir. En effet, si l'on en croit ces récits, il y avait alors dans les cercles les plus différents des esprits ouverts aux questions religieuses et philosophiques. Brahmanes et ascètes, rois et officiers de la cour, maîtres de maison et grandes dames paraissent animés d'un même zèle de discussion. Le respect qu'on professe

en général pour les hommes adonnés à la pratique de la méditation et du renoncement suffit à montrer quel intérêt on porte à la vie religieuse. Quand un de ces saints personnages vient temporairement s'établir dans une localité, les habitants considèrent comme un grand bonheur sa présence au milieu d'eux. Et, ce qui est bien hindou, cette sympathie s'étend sur tous sans distinction, quelles que soient leurs croyances et leurs doctrines. Une communauté se fixe-t-elle dans le voisinage d'une ville, nul ne se demande à quelle école elle se rattache, ni quelle discipline elle pratique ; toute la population se réjouit de confiance.

Dans le monde religieux, le premier rang appartient sans conteste aux brahmanes. De leur primauté, les écritures bouddhiques nous apportent elles-mêmes le témoignage irrécusable, quoique indirect (1). Et comment aurait-il pu en être autrement ? Les familles brahmaniques disposent de deux forces puissantes, la tradition et la cohésion. Elles gardent jalousement le trésor accumulé du savoir héréditaire, tant théorique que pratique, et demeurent fidèles à des règles de vie qu'un long passé a rendues de plus en plus respectables. Et puis, malgré les divergences qui les séparent les unes des autres, elles sont étroitement solidarisées par l'identité des intérêts et des ambitions. Leur arrogance pouvait les rendre souvent odieuses ; la légende et le théâtre prêtent à certains de leurs membres des vices et des attitudes qui font un plaisant contraste avec leur orgueil et leurs prétentions ordinaires. Cependant, si leur influence et leur pouvoir ont grandi de siècle en siècle, c'est, pour une bonne part, parce que, dans une société émiettée, elles formaient un groupe solidement cimenté par la communauté des traditions et recommandé en général au respect de tous par des habitudes de savoir et de vertu.

Mais il s'en faut que les brahmanes monopolisent la religion à leur profit. En face de ce bloc compact et à peu près immuable, nous voyons l'individualisme mouvant se produire sous deux formes, l'ascétisme solitaire et ce que l'on peut appeler le cénobitisme ambulant.

(1) Il est arrivé que de très fervents bouddhistes, I-tsing par exemple, reconnussent expressément la supériorité sociale des brahmanes : « Dans les cinq parties de l'Inde, les brahmanes sont regardés comme les plus honorables » (*Record*, p. 182).

La « forêt » attire les âmes lasses et contemplatives. Loin de la fréquentation décevante des hommes, elles vont dans la solitude anéantir en elles le désir et la répulsion, causes de toute souffrance. Ces deux redoutables adversaires, les divinités mêmes ne peuvent les vaincre. Libre de toute attache, l'ascète est mieux armé pour y réussir. Il lutte donc contre eux par un infatigable contrôle de soi-même, sachant bien que les dompter, c'est « conquérir les mondes, conquérir les chemins, conquérir les régions » (*Mbh.* I, 190, 7), et surtout se conquérir soi-même. Aussi le sage s'arrange-t-il pour marcher seul dans la vie « comme un rhinocéros », n'ayant ni femme, ni enfant, ni compagnon de route, et s'alimentant de méditation. Mais si les autres ne peuvent rien sur lui, il ne peut non plus rien pour les autres. Son farouche amour de l'indépendance l'isole et le prive de toute influence réelle. Nous n'avons par conséquent pas lieu de nous arrêter longtemps à ces manifestations extrêmes de l'individualisme religieux. Les « hommes de la forêt », rattachés au bouddhisme par la communauté de la doctrine et des espérances, ont souvent essayé d'entraîner l'église dans une direction plus conforme à leur idéal. Il ne semble pas qu'ils aient jamais réussi à exercer une action durable.

Il n'en est pas de même des *parivrâjaka*, les ambulants. On est étonné de voir quelle place ils prennent dans les recueils de Sutta. Ce sont des maîtres qui, accompagnés de leurs disciples, s'en vont de localité en localité, ne se fixant quelque part que pendant les trois ou quatre mois où la saison des pluies rend impraticables les chemins de l'Inde. Tout en instruisant leurs élèves, ils disputent volontiers sur les sujets les plus divers, au hasard des rencontres qui les mettent en rapport les uns avec les autres. Chaque groupe semble avoir son autonomie ; cependant, ne fût-ce que par essaimage, on comprend que plus d'une de ces communautés itinérantes se soit avec le temps transformée en un ordre distinct, ayant son nom, ses usages héréditaires et une organisation plus ou moins fixe.

Nous connaissons plusieurs de ces *sangha*. Il suffira de rappeler celui des *Nirgrantha*, *Nighanta*, ou jaïns. Objets de la haine particulière du bouddhisme, qui voit en eux des rivaux d'autant plus redoutables qu'ils lui ressemblent davantage par certains

traits essentiels, les jaïns, à la différence de l'église fondée par Gautama, ont pu se maintenir dans l'Inde même. La communauté, ou plutôt la secte qu'ils y forment encore aujourd'hui est même relativement importante, sinon par le nombre, du moins par la position sociale de ses membres et par l'intérêt que présentent ses Ecritures sacrées.

Au moment où nous reportent les récits relatifs à l'activité du Bouddha, aucun de ces groupements d'élèves qui circulent ainsi, dans l'Inde du nord, sous la conduite de maîtres réputés, ne peut prétendre à être considéré comme une secte ou comme une église. Mais précisément parce que cette institution est encore amorphe et mobile, son influence a dû être immense par les continuels déplacements, par le mélange ininterrompu des éléments intellectuels de la population sur une aire fort étendue. L'échange des idées ; les polémiques qui entretiennent la vie spirituelle et élargissent la pensée, même sans qu'on en ait conscience ; un horizon qui s'étend bien au-delà des frontières du clan ou de la province ; l'habitude prise d'aller toujours plus loin porter ce qu'on croit être la vérité, tout cela a dû merveilleusement travailler le sol que la parole du Bouddha allait ensemencer.

Ces groupes d'ailleurs ne sont nullement fermés. Autour d'un noyau de disciples fidèles se range une masse flottante d'adeptes et d'amis qui passent facilement d'un maître à l'autre. Aussi les questions débattues sortent-elles vite du cercle étroit des professionnels. Ce qui montre combien l'on s'intéresse aux idées et aux hommes qui les discutent, c'est qu'en beaucoup d'endroits on voit des princes ou des dames faire des fondations qui serviront aux besoins communs des parivrâjaka les plus divers.

Les écrivains bouddhistes mettent souvent en scène l'un ou l'autre de ces sangha. Ils insistent sur le mauvais ton qui prévaut chez leurs adversaires, et opposent avec complaisance la dignité et la décence qui règnent dans la communauté bouddhique. A les en croire, partout ailleurs que chez eux, on ne trouve que désordre, propos frivoles, assemblées « agitées, tumultueuses et bruyantes ». Mais les rédacteurs des Sutta sont des hommes et, qui plus est, des dévots. Il est évident que nous ne devons pas croire aveuglément ce qu'ils nous disent de l'esprit qui anime ces confréries. Il est au contraire très probable que, d'un sangha

à l'autre, les différences étaient peu marquées. La vénération pour le *guru* a été de tout temps la qualité dominante de l'hindou de bonne éducation, quelle que fût la secte à laquelle il appartenait. Même aujourd'hui, en dépit de la contagion des exemples venus du dehors, le sérieux et le respect caractérisent la jeunesse studieuse.

Sur un point du moins, nous pouvons nous en rapporter aux indications des Sutta. Ce qui fait le sujet des enseignements de ces maîtres errants, ce sont presque toujours les plus hautes questions de la métaphysique : l'âme, le monde, Dieu, les conditions de la vie future. Le Bouddha met tant de soin à écarter la plupart de ces problèmes et, malgré son obstination à ne pas répondre, ses interlocuteurs y reviennent avec tant d'insistance, qu'on peut être certain qu'ils constituaient la matière ordinaire des discussions.

Quelles sont, sur de si graves questions, les solutions préconisées dans ces milieux, nous pouvons nous en faire une idée grâce aux anciennes Upanisad, aux ouvrages similaires de la littérature sacerdotale, aux dialogues et discours que nous ont transmis les vieux Nikâya bouddhiques. Les théories les plus répandues furent sans doute celles dont nous avons étudié la formation au sein des écoles rattachées au brahmanisme. Méthode de discussion, aspirations dominantes, hypothèses tacites ou avouées, tout cela relève de la théosophie. On raisonne sur l'être et le devenir, sur l'universel et le particulier ; mais ces spéculations sont un moyen d'aborder la question obsédante entre toutes, celle du salut. Beaucoup de ces docteurs itinérants sont des « faiseurs de gué », des *tîrthakara* ; ils montrent comment on arrive à franchir « les fourrés, les gorges, les impasses » du sa*m*sâra et, comme dit un auteur bouddhiste, ils s'imaginent tous enseigner le vrai chemin du ciel, *svarga*, et de la délivrance, *apavarga*. Assurément, il n'y a pas encore d'écoles qu'on étiquette des noms de Sâ*m*khya, de Yoga, de Vedânta ; mais les idées qui bientôt seront systématisées et réduites en sûtra, existent déjà ; elles sont discutées ; elles ont exercé une grande influence sur le bouddhisme naissant.

Il s'en faut cependant que les vieilles solutions idéalistes règnent sans partage. Au contraire, elles sont vigoureusement

battues en brèche par beaucoup de parivrâjaka. Les énumérations stéréotypées que l'on fait de ceux qui disputent au bouddhisme la maîtrise des âmes mentionnent particulièrement des hommes à tendances nettement positivistes et sceptiques, et l'on a pu assimiler ces constants adversaires du bouddhisme aux sophistes contemporains de Socrate. Ainsi, l'on met en scène des *cârvâka* qui nient le renoncement, le sacrifice, le fruit des bonnes et des mauvaises actions. D'autres sont fatalistes, *daivapara* ; pas de cause, pas de motif, pas de force, ni d'énergie. Ce qui est, respire, existe et vit, est sans volonté, sans pouvoir. C'est par un effet de la nécessité qu'on naît, qu'on change, qu'on a heur et malheur. Ceux qui se réclament de Brhaspati professent un scepticisme moral absolu : quoi que ce soit qu'on fasse ou qu'on omette, on n'est ni fautif ni responsable. Le pyrrhonisme aussi a ses représentants, les Syâdvâdin, qui n'affirment rien et à tout répondent « peut-être ». Quand on leur pose une question, ils profèrent des paroles embrouillées : « Si vous dites ceci, je dirai non ; si vous dites cela, je dirai encore non ; je dirai non, même si vous affirmez autre chose. Dire non, ce n'est pas mon avis ; dire non-non, ce ne l'est pas non plus » (*Majjh. N.* I, p. 520, sqq.).

Il faut naturellement faire la part de l'animosité théologique qui cherche toujours à discréditer des adversaires ; il faut faire la part plus grande encore de la fâcheuse propension qu'a eue le bouddhisme à schématiser et, par conséquent, à défigurer et à simplifier à outrance une réalité qu'on ne connaissait plus que par une tradition obscure. Cependant l'agnosticisme du Bouddha s'explique de la manière la plus naturelle, s'il s'est produit après que les sceptiques eurent montré combien il était vain de vouloir ramener à un principe unique la multiplicité des êtres et des phénomènes, de rechercher l'absolu sous le relatif et le contingent. Comme Socrate, le Bouddha a concentré sa pensée sur ce qui était à la portée de l'homme ; mais dans cette réserve qu'ils observèrent l'un et l'autre, il faut voir la conséquence de l'activité critique des sophistes d'une part ; des parivrâjaka, de l'autre.

L'enseignement du Bouddha ; ses limites et sa méthode. Le Boud-

dha n'est pas à proprement parler un docteur ; il n'enseigne pas la vérité pour elle-même. Il sait tout ; mais, de sa science, il ne communique aux hommes que ce qui importe à leur vie religieuse. « Ce que je sais et ne vous ai pas enseigné est beaucoup plus considérable que ce que je vous ai enseigné. Et pourquoi ne vous l'ai-je pas enseigné ? Parce que cette connaissance ne vous serait d'aucun avantage ; parce qu'elle ne vous mènerait pas à la vie sainte, au dégoût de ce qui est périssable, à la destruction de la misère, à l'apaisement, à la connaissance transcendante, à l'Illumination, au nirvâna » (*Samy. N.* V, p. 438).

Tout savoir qui ne sert pas au salut est déclaré inutile. Un religieux vint un jour se plaindre à son maître de ce qu'il avait laissé sans réponse de fort importantes questions ; celles-ci, par exemple : Le monde est-il éternel ou non ? est-il fini ou non ? l'âme et le corps sont-ils identiques ou différents ? un Tathâgata mort est-il ou n'est-il plus ? — « Mon ami, lui dit le Bouddha, si un homme ne veut embrasser la vie religieuse que quand je lui aurai appris si le monde est éternel ou non, cet homme mourra avant que je le lui aie expliqué... La vie religieuse ne dépend pas de l'éternité ou de la non-éternité du monde. Que le monde soit éternel ou non, il n'y aura pas moins naissance, vieillesse et mort, chagrin, lamentation, misère et désespoir. J'enseigne, moi, comment on peut faire cesser ces maux dans la vie présente » (*Majjh. N.* I, p. 426, sqq.).

Les problèmes sur le monde, sur la nature de l'âme, sur l'existence ou la non-existence d'un saint entré dans le nirvâna, sont réservés (1), non pas seulement parce qu'il ne sert à rien de les résoudre, mais aussi parce qu'ils sont dangereux. De leur discussion naissent parmi les hommes les méchantes chicanes et les hérésies. « Qu'on réponde à ces questions par oui ou par non, c'est pure spéculation, c'est la forêt, l'impasse, le trompe-l'œil de la spéculation ; c'est un filet dans lequel on s'embarrasse et s'enlace ; on n'en retire que souffrance, déboire, mécontentement et détresse... Je n'ai vu là que de la misère ; aussi ai-je complètement laissé de côté ces spéculations » (*Majjh. N.* I, p. 486).

(1) *Avyâkata*, littéralement « non expliqués ».

Ecartant les doctrines des raisonneurs subtils, le Bouddha s'en tient à ce que savent les honnêtes gens, les *loke panditâh*. Il prend la vie telle qu'elle s'impose à la généralité des hommes. Il accepte pour bonnes les données que nous avons immédiatement sur nous et sur les autres. Comme un grand disputeur cherchait à le déconcerter par des questions captieuses, le Bouddha cessa de s'occuper de lui et dit à la foule qui l'entourait : « Cet homme ne veut pas de ce qu'il voit ; ce qu'il ne voit pas, c'est cela qu'il cherche. Il courra longtemps, je pense, sans le trouver. Il ne se contente pas de ce qu'il a à sa portée et ses désirs sont sans bornes. Hommage à ceux qui ont chassé leurs désirs ! » (*Jât.* vol. II, p. 258).

En effet, les désirs intellectuels sont tout aussi pernicieux que les appétits sensuels. Si ceux-ci sont une pierre d'achoppement pour les laïques, les premiers sont funestes aux religieux. Tous viennent du Tentateur, qui suggère aux hommes de perdre leur temps et leurs peines à des poursuites également nuisibles. Car le Malin est un infatigable chasseur, et les ascètes sont un gibier de choix qu'il cherche tout particulièrement à prendre dans ses filets. Les malheureux croient s'être mis hors de sa portée, puisqu'ils vivent indifférents au milieu des jouissances du monde sans y trouver plaisir. Mais ils ont des « opinions » ! Les uns disent : Le monde est éternel ; les autres : Le monde n'est pas éternel. Ils n'ont donc pas su se soustraire à la puissance de l'Ennemi (1).

Aussi l'enseignement du Bouddha n'est-il jamais ésotérique. Il s'adresse à tous les hommes de bonne volonté : « La religion enseignée par le Tathâgata brille quand elle est mise au jour, et non pas quand elle est tenue cachée ». Car « il y a trois choses qui se cachent, les femmes, les formules des brahmanes, les fausses doctrines. Il y en a trois qui brillent au grand jour, la lune, le soleil, la doctrine enseignée par le Tathâgata » (*Ang. N.* I, p. 282). « J'ai prêché sans mettre dans mon enseignement un dedans et un dehors. Quand il s'agit de la vérité, la méthode du Tathâgata n'est pas celle du poing fermé » (2) (*M. Parin. S.* II, paragraphe 25).

(1) V. le 25e sutta du Majjhima-Nikâya (I, p. 157 sq.).
(2) L'origine de cette expression doit sans doute être cherchée dans un

Le Bouddha a trouvé le chemin des âmes. Par quelle voie ?

Remarquons tout de suite que ce n'est pas en accomplissant des actions extraordinaires. Certes, il ne lui est pas difficile de faire des miracles. C'est un bouddha ; comme tel, il est au-dessus des lois de la nature ; il dispose des pouvoirs illimités que donnent la plénitude de la vertu et celle de la science, et les Ecritures nous offrent d'innombrables preuves de son savoir-faire. Mais, semble-t-il, aucune légende vraiment ancienne ne nous le montre employant ce moyen violent pour forcer la conviction de ses auditeurs. Dès le début de son apostolat, il put constater combien une parole dite à propos est plus efficace pour « secouer » un homme et le faire rentrer en lui-même (1).

Il a fait connaître un jour les motifs de son abstention. Il y a, dit-il, trois sortes de miracles. Les deux premières (2) ne lui inspirent que honte et dégoût, parce qu'on peut les acquérir par des moyens matériels, c'est-à-dire par des incantations et des talismans. Lui-même ne pratique que le troisième genre de miracles, les miracles de l'enseignement (3) : « Un moine enseigne ainsi : Raisonnez de cette manière, et non autrement ; mettez-vous ceci, et non cela, dans l'esprit ; renoncez à cette habitude-ci et, adoptant cette habitude-là, persistez-y. C'est là ce qu'on appelle le miracle de l'enseignement » (*Dîgha-N.* I, p. 212 sqq.).

Le Bouddha a enseigné au moyen d'entretiens et de discours. Puisqu'il n'a rien écrit lui-même et que, très probablement, le canon bouddhique, dépositaire de sa prédication, n'a été rédigé, sous la forme où nous l'avons, que longtemps après sa mort, on peut douter qu'il soit possible, à travers une transmission orale d'au moins deux siècles, de percevoir encore l'accent primitif de la parole du maître.

Si l'on ne doit se tenir pour satisfait qu'à condition d'avoir les

des rites du sacrifice brahmanique. Dès qu'il a été consacré, le sacrifiant « ferme les poings et retient sa parole », c'est-à-dire ne doit plus prononcer de parole qui ne soit liturgique. « Dedans », ce qui est sacré ; « dehors », ce qui est profane.

(1) Conversion de Kâçyapa, à Uruvelâ (*M. Vagga*, I, ch. 15-20).

(2) La première catégorie est celle des opérations proprement surnaturelles : se rendre invisible, marcher sur les eaux, voyager à travers les airs, etc. ; la seconde comprend les pouvoirs spirituels : connaître les pensées d'autrui, etc.

(3) *Anusâsanî-pâtihâriya.* Cf. *M. Vagga*, p. 42 sqq.

phrases authentiquement prononcées par le Bouddha, il est évident qu'il faut renoncer à savoir comment il s'y prenait pour agir sur l'esprit de ses contemporains. Mais une pareille exigence serait déraisonnable. Le Bouddha n'a pas seulement organisé une église ; il ne s'est pas contenté d'arrêter la doctrine dans ses contours principaux ; il a aussi fondé une tradition d'enseignement et donné par sa prédication des exemples auxquels ses disciples n'ont pu ensuite que se conformer. Peut-être n'est-il à proprement parler l'auteur d'aucune des argumentations, allégories, sentences ou comparaisons que nous trouvons dans les Sutta ; toujours est-il que ces argumentations, allégories, sentences et comparaisons sont des exemplaires des types qu'il a créés, et nous avons le droit de les utiliser comme si elles portaient la signature du maître.

Or, telle qu'elle nous apparaît dans ces recueils, la prédication du Bouddha a dû être singulièrement impressive. Certes, elle est, bien plus encore que la littérature d'origine brahmanique, fatigante de redites, de clichés reproduits en un nombre incalculable de copies. Elle abuse des divisions et des énumérations ; elle est trop souvent sèche et pédante. Mais il y a aussi dans ces ouvrages tant de sérénité et de douceur insinuante, les récits y sont parfois si pleins de charme et même d'humour ; les comparaisons sont si frappantes et si poétiques que, malgré la gaucherie du style et la pauvreté de la langue, les occidentaux eux-mêmes se laissent prendre à leur séduction (1).

Sur les procédés du Bouddha prédicateur et chef de communauté, les Sutta sont remplis de données instructives ; je ne puis ici que noter les traits les plus saillants.

Comme Socrate et aussi comme le Jésus des Evangiles et

(1) Les Sutta nous apportent souvent le témoignage direct de l'ascendant exercé par le Bouddha sur ses adversaires. « Il y a, disait le roi Prasenajit, des savants et des nobles, des brahmanes et des ascètes, fendeurs de cheveux en quatre, qui avec une habileté consommée mettent en pièces les opinions d'autrui. Apprenant que le Bouddha va venir dans la contrée, ils se concertent sur les questions à lui poser. Si, disent-ils, interrogé par nous, il répond ainsi, nous tournerons de cette manière son langage ; et s'il répond de cette manière, c'est de cette autre façon que nous tordrons ce qu'il dira. Ils vont donc vers lui, et le maître, par un discours religieux, les instruit, les exhorte, les relève, les réjouit, si bien qu'au lieu de lui poser les questions préparées, ils deviennent ses disciples » (*Majjh. N.* II, p. 122 sq. ; cf. I, p. 176).

comme Mahomet, le Bouddha tire profit pour ses enseignements de circonstances tout accidentelles. Un incident qui est venu à ses oreilles, une demande d'éclaircissement sur un point de doctrine, une hérésie naissante à détruire, la nécessité de mettre les disciples en garde contre un précédent qu'il estime fâcheux, et voilà l'occasion trouvée soit pour l'établissement d'une règle nouvelle, soit pour une instruction dogmatique ou morale. En agissant ainsi, le Bouddha a certainement obéi à des nécessités d'ordre pratique. A mesure que la communauté s'étendait et qu'elle perdait de son homogénéité première, il a bien fallu multiplier les ordonnances et fixer les points de dogme. C'est ce qu'un jour, le maître expliqua à l'un des bhiksu qui lui demandait pourquoi il y avait autrefois peu de règles, mais beaucoup de moines fermes dans leur conduite, et maintenant beaucoup de règles et bien moins de moines vraiment solides. « Tu as raison, Bhaddâli, lui dit le Bouddha ; quand les êtres deviennent pires et que la bonne Loi disparaît, les règles deviennent nombreuses, et il y a moins de moines fermes dans leur conduite. Le maître, en effet, ne donne des règles que lorsque se manifestent dans la communauté des faits qui ont pour source le péché... et ces faits eux-mêmes ne se produisent pas avant que la communauté ait acquis grandeur, richesse, renommée, savoir, expérience » (*Majjh. N.* I, p. 445).

Il est probable qu'on a inventé de toutes pièces la plupart des incidents qui sont censés provoquer telle ou telle instruction ; les récits qui relatent les circonstances dans lesquelles le Bouddha aurait fixé les règles de l'ordination, sont en particulier trop schématiques pour ne pas inspirer la plus grande défiance. Mais le fait même qu'on imagina de pareils cadres prouve qu'on avait gardé le souvenir obscur de ce qui s'était réellement passé. On avait sans doute oublié dans quels cas précis s'étaient faites les créations du Bouddha ; on savait du moins qu'il n'avait procédé en bloc ni pour la doctrine, ni pour la discipline, mais que l'une et l'autre s'étaient graduellement édifiées au moyen d'additions et de retouches successives.

Appliquée à l'enseignement du dogme, cette méthode a eu une conséquence importante. Quand il s'entretient avec un brahmane ou avec le disciple de quelque chef d'école, le Bouddha

commence en général par se placer au point de vue de son interlocuteur ; mais c'est pour l'amener lentement et sûrement à substituer au sens traditionnel des vocables employés une acception toute nouvelle. Le plus souvent, les idées passent ainsi du domaine du rite et de la forme dans celui de la morale et de la religion intérieure. Le grand avantage de cette manière de procéder, c'était de conserver à la nouvelle doctrine les points d'appui d'une tradition qui demeurait infiniment respectée, et cela sans rien céder sur les principes fondamentaux. L'inconvénient non moins réel, c'était d'ouvrir la porte à bien des contradictions, ou tout au moins à de flagrantes incohérences. Ce qui était plus grave encore, la terminologie du nouveau système laissait à désirer sous le rapport de la netteté et de la précision, parce qu'elle appliquait trop souvent à des idées neuves des formules frappées dans un tout autre sens.

Destiné à tous les hommes sans exception, et nullement ésotérique, inductif et non systématique, l'enseignement du Bouddha se présente sous des formes qui étaient bien propres à le rendre populaire et persuasif.

L'idiome, tout d'abord : les parlers vulgaires servent à la prédication de la Loi. L'église ne restera sans doute pas toujours fidèle à cette règle ; elle le sera cependant assez pour que le Tibet, la Chine et le Japon aient été catéchisés dans leurs langues nationales.

Et puis la forme littéraire : l'enseignement est tout émaillé d'apologues, de comparaisons, d'allégories. Pour le maître et pour ses disciples, une comparaison heureuse équivaut à une preuve régulière. « Je vais te faire une comparaison ; car plus d'un homme intelligent a compris au moyen d'une comparaison ce qui lui est expliqué », telle est la formule ordinaire dont se sert le Bouddha pour introduire une similitude qui remplacera complètement l'argumentation. Un pareil abus de l'analogie choque les habitudes de gens qui raisonnent surtout par induction et par déduction. Il n'en est pas de même des interlocuteurs du Bouddha ; ceux-ci se tiennent toujours pour pleinement satisfaits. Partant de l'idée plus ou moins consciente d'un parallélisme entre la nature et la vie humaine, les Hindous semblent

penser que les choses de la nature peuvent par répercussion nous éclairer sur les choses de la vie.

Ces images et ces apologues ont du moins ceci d'intéressant qu'ils mettent bien en lumière le caractère laïque de l'enseignement du Bouddha. Ils prouvent combien cet homme, qu'on aime à représenter comme un ascète détaché de tout ce qui est extérieur et profane, possède au contraire le sens de la nature et celui de la vie de famille et de société. Une prédication illustrée de cette manière s'adressait plus aux hommes engagés dans les réalités de l'existence domestique qu'à des moines contemplatifs et étrangers au monde (1).

Tous ces traits, les Upanisad les présentent aussi, mais à un degré moindre. Ces anciens traités ne sont nullement chiches de comparaisons, de dialogues, d'anecdotes. Le Bouddha n'a donc pas inventé la méthode qu'il pratique ; il n'a fait que développer celle qui était depuis longtemps en usage dans les écoles brahmaniques. Et si les Sutta nous lassent trop souvent par des énumérations et des redites fastidieuses, ils se conforment à des habitudes qui sont plus anciennes que le bouddhisme. Quelques parties de la Brhad-Âranyaka-Upanisad ont déjà la forme scolastique et pédantesque qui rend insupportable la lecture de beaucoup de sermons du maître.

(1) Les exemples foisonnent. Je me contente de rappeler la belle parabole de l'arbre enlacé par une liane (*Majjh. N.* I, p. 306) ; l'amusant apologue de la maîtresse de maison et de sa servante (*Ib.*, I, p. 125) ; la comparaison de la science qu'il faut savoir saisir et du serpent qui mord l'imprudent qui l'a pris par la queue (*Ib.*, I, p. 133).

CHAPITRE DEUXIÈME

L'ÉGLISE

Peu de temps après la nuit fameuse où le Bouddha parvint à l'Illumination suprême, comme il séjournait encore à Uruvelâ (1), le Malin s'approcha de lui et dit : « Le moment est venu pour le Saint, pour le Bienheureux, d'entrer dans le nirvâ*n*a ». — Mais le Bouddha répondit au Tentateur : « Je n'entrerai dans le nirvâ*n*a que quand j'aurai pour auditeurs des religieux, des religieuses et des laïques des deux sexes, bien disciplinés, versés dans la doctrine, qui connaîtront et observeront la conduite appropriée au salut, qui, devenant maîtres à leur tour, transmettront, expliqueront la doctrine et prêcheront la vérité miraculeuse (2) en ses effets ». Quarante-cinq ans plus tard, le Méchant vint de nouveau vers le Bouddha et, lui rappelant ce qu'il avait promis au début de sa carrière, l'invita à s'éteindre, puisqu'il avait maintenant un grand nombre de religieux et de laïques capables de continuer l'œuvre commencée. Le Tathâgata annonça qu'il mourrait à trois mois de là (3).

Pour la tradition, l'activité spirituelle du Bouddha s'est donc confondue avec la constitution de l'Eglise : l'une et l'autre commencent et s'achèvent en même temps. Dès que sont là les *dhammadhara*, les « porteurs de la doctrine », l'œuvre est viable, et le maître a fini sa tâche. Constatons aussi que la légende ne fait aucune distinction entre les membres de la communauté ; qu'ils soient laïques ou moines, hommes ou femmes, tous sont également posés comme aptes à connaître et à propager la vérité.

(1) Sur les bords de la Nairanjanâ, le Phalgu d'aujourd'hui.

(2) *Sappâtihâriya.* Allusion évidente aux « miracles » de l'enseignement.

(3) *M. Parin. S.*, ch. III, §§ 34 sqq. Le texte répète pour chacune des quatre catégories de membres une même et fastidieuse kyrielle d'épithètes. Comme souvent, j'ai abrégé la citation. — Le Lalitavistara ne parle pas de la seconde visite de Mâra et ne mentionne qu'en passant les laïques, dépositaires de la doctrine.

Une fois le Bouddha entré dans son repos définitif, la doctrine n'a plus d'autre exposant visible que les membres de l'Eglise. On en viendra sans doute à lui donner dans des textes écrits une forme authentique et immuable ; mais la rédaction du Canon est de beaucoup postérieure à l'institution du Sangha. En outre, dans le Canon lui-même, les parties qui fixent la discipline sont plus anciennes que celles qui traitent du dogme. C'est donc le Sangha, et non pas le Dharma, qui reçoit le premier sa forme définitive. Bien plus, la fixation de la doctrine n'a pu se faire que grâce à l'établissement d'une église solidement constituée. Les choses, comme on sait, ne se sont pas passées autrement dans le christianisme.

Les religieux. Il y a deux catégories de bouddhistes, les ascètes et cénobites et les chefs de maison, ou, pour les appeler de leur nom traditionnel, les « mendiants », *bhiksu*, et les « adorateurs », *upâsaka*. Si les uns et les autres sont des « enfants de Çâkyamuni », également appelés à se faire les organes et les propagateurs de la doctrine, l'Eglise cependant a eu, dès l'origine, son centre de gravité dans les bhiksu. Ce sont les bhiksu qui constituent le Sangha, « l'assemblée ». Tandis que les upâsaka ne sont qu'une foule instable et amorphe, les bhiksu forment un noyau compact et résistant. Des règles strictes tendent à faire d'eux un tout bien homogène dans l'espace et dans le temps. Aux yeux des Hindous, ils représentent seuls la tradition bouddhique.

En instituant un sangha, le Bouddha ne faisait qu'imiter ce qui se pratiquait autour de lui. Il semble pourtant que la communauté bouddhique se soit distinguée de ses congénères par une cohésion plus grande et par les formes presque juridiques de sa constitution. Nous la connaissons en tout cas mieux que n'importe quelle autre, et c'est par elle que nous pouvons le plus facilement savoir ce que furent et ce que ne furent pas les institutions de ce genre. Les discours adressés par le Bouddha à ses disciples et la nature des règles qu'il leur impose nous font connaître clairement le but que poursuit un chef de secte en organisant solidement autour de lui un groupe de fidèles.

Tout d'abord, le Sangha n'est point un sacerdoce. L'ordination n'est pas un sacrement, et c'est la conversion qui fait du boud-

dhiste un homme nouveau, non pas son entrée dans le Sangha. La qualité de bhiksu ne comporte par elle-même aucun avantage spirituel pour celui qui en est revêtu. Le Sangha n'est pas non plus une milice religieuse. Les circonstances ont pu quelquefois transformer l'ordre en un instrument de propagande et de domination. Mais le Bouddha n'a pas eu de visées si ambitieuses. C'est seulement dans l'intérêt immédiat et personnel de ses disciples qu'il a organisé son église comme il a fait.

Il s'est proposé de créer un milieu aussi propice que possible aux efforts de ceux qui voudraient résolument travailler à leur affranchissement spirituel. Le constant contrôle des actes, des paroles et des pensées qu'il réclame de ses disciples et sans lequel il n'y a pas de progrès sur la route du salut, est presque impossible pour celui dont la vie est mêlée à la vie d'autrui, qui doit tenir compte des circonstances extérieures et que mille obligations détournent sans cesse de son but. Pour libérer le néophyte à la fois intérieurement et extérieurement, le Bouddha voulut qu'il rompît toute attache avec son ancien milieu et réduisît au minimum ses besoins personnels. Le faire vivre avec des gens animés d'un même esprit, ayant les mêmes aspirations, les mêmes idées, les mêmes habitudes, c'était canaliser son existence matérielle et morale, et faire que, sans perte d'énergie, elle se développât dans le sens désiré. Toute la réglementation de la communauté tendra donc à placer les bhiksu dans des conditions de vie à la fois simples et homogènes. On voit combien, institution religieuse, le Sangha diffère du type social que la civilisation cherche à réaliser : un organisme compliqué dont tous les membres, infiniment diversifiés, sont enchevêtrés les uns avec les autres, où chacun n'est plus qu'une pièce de la machine, et qui compromet singulièrement la libre expansion des personnalités.

Arranger la vie de manière que soit facilité l'essor de la pensée religieuse, tel est le but que la religion doit chercher à atteindre. Mais n'est-ce pas dans la solitude que l'individu réussira le mieux à s'affranchir de toute entrave et de tout souci ? L'anachorète, semble-t-il, réalise plus complètement que le cénobite cette autonomie parfaite qui est la condition nécessaire du progrès spirituel.

Le Bouddha n'a nullement fait une obligation de la vie en commun. Dès l'origine, il y eut, parmi les disciples, des « hommes de la forêt » ; et ceux-ci, rigoristes extrêmes, ont même joué un rôle en vue dans les débats qui amenèrent les premiers schismes et qui aboutirent à la fixation du Canon. Ce n'est pas pour eux, dans tous les cas, que le Sangha fut institué ; c'est pour ceux qui, moins individualistes, ont compris les bienfaits de la solidarité et des exemples salutaires. Le Chinois I-tsing, qui appartient à une secte de l'ancienne église, disait de ses deux maîtres : « Ils estimaient que la vie solitaire de la forêt est bonne pour celui-là même qui la pratique, mais qu'elle a peu de puissance pour le bien d'autrui » (*Record*, p. 199). C'est bien de ce côté-là qu'il faut chercher les véritables interprètes de la pensée du maître. L'organisation que le Bouddha donna au Sangha prouve qu'à ses yeux il devait être non pas seulement une protection contre les lâchetés et les servitudes de la vie vulgaire, mais aussi et surtout un utile instrument d'assistance et de contrôle mutuels.

La communauté n'eut pas d'emblée la forte organisation que nous lui connaissons. Certaines hésitations que nous pouvons constater dans la manière dont les membres furent recrutés au début permettent de penser que son fondateur n'arriva que peu à peu à la pleine conscience du but à atteindre. Ainsi, il eut quelque peine à se dégager entièrement des préjugés héréditaires de race et de famille. On dirait même qu'il a tenté de faire coïncider la société religieuse qu'il instituait et le groupe social auquel il appartenait par la naissance. Non seulement il s'imagine que les siens ont un droit particulier à faire partie de son église (1), mais encore, à ce que raconte la légende, il use de violence sur son frère Nanda pour le faire entrer en religion au jour fixé pour son mariage et pour son accession au trône. Au surplus, en appelant ses disciples « fils du Çâkya », ne les introduisait-il pas, par une sorte d'adoption, dans sa famille naturelle ? Bref, on peut croire qu'au début de sa carrière il a voulu placer le Sangha dans le cadre que lui offrait le clan des Çâkya.

(1) « Il faut accorder à tout Çâkya qui la demande, l'ordination, alors même qu'il a appartenu à une autre secte. C'est une exception que je fais exclusivement pour les hommes de mon clan » (*M. Vagga*, p. 71).

Mais tout souci qui n'était pas d'ordre religieux finit par être écarté et l'intérêt des membres du Sangha fut seul pris en considération. Pour que les religieux ne fussent ni gênants, ni gênés, il fallait soustraire l'ordre à tout contact capable de compromettre, au dedans, la paisible et normale élaboration du salut ; au dehors, l'estime des laïques, indispensable à l'existence même de l'Eglise.

De là les conditions qui furent mises à l'admission des candidats : Pas de novice âgé de moins de sept ans ; pas de bhiksu au-dessous de vingt ans (1) ; le candidat doit jurer qu'il n'a ni lèpre, ni scrofules, ni gale, ni phtisie, ni épilepsie ; interdiction de recevoir dans le Sangha un homme qui n'a pas la libre disposition de sa personne, un soldat, un débiteur, un esclave. Quant aux mineurs, ils ne sont acceptés que sur l'autorisation expresse de leurs parents (2).

L'admission n'est un droit pour personne. Pour être religieux jouissant de la plénitude des avantages attachés à ce titre, le postulant doit être introduit par une sorte de répondant, et le Sangha, représenté par au moins dix membres et présidé par un « ancien », prononce sur sa candidature. Car « personne, fût-il un saint, ne peut s'admettre soi-même dans l'ordre. Quiconque s'admet de sa propre autorité est un voleur » (*Mil. P.*, p. 265).

D'enseignement catéchétique préalable, il n'est pas question. Les engagements que prend le récipiendaire portent uniquement sur la manière de vivre ; les déclarations qu'il a faites en s'annonçant comme novice lui tiennent lieu de profession de foi (3).

(1) D'ordinaire, l'*upanayana* du jeune brahmane se fait dans la 8e année après la conception ; un maître l'admet alors comme élève et commence une instruction qui durera 12 ans au moins. Le Bouddha s'est donc conformé aux habitudes brahmaniques. C'est bien l'exemple de la caste sacerdotale qui a été décisif, puisque la loi civile fixait à 16 ans l'âge dans lequel le jeune Hindou devenait majeur.

(2) « Les femmes ne sont jamais majeures » (*Nârada*, I, 26). Elles ne peuvent validement ni acheter, ni vendre, ni hypothéquer leur bien. Est-ce pour cela que le Bouddha ne voulut pas d'abord les accueillir dans le Sangha ? S'il finit par surmonter sa répugnance, c'est par considération pour la sœur de sa mère, qui avait pris soin de ses premières années. L'organisation du Sangha nous apporte donc un témoignage décisif de la force que les sentiments familiaux ont eue sur le cœur du Bouddha.

(3) Le novice n'est pas soumis à une admission en forme. Il se rase la tête, se revêt de la robe jaune et déclare à trois reprises devant un bhiksu

C'est après qu'il a été ordonné bhiksu que le nouveau venu, grâce à la prédication de membres autorisés et à la suite d'intenses méditations, arrive à la vue des grandes vérités bouddhiques (1). Mais cela même est affaire toute personnelle. L'ordination n'a jamais été liée à l'acceptation de dogmes déterminés. Il ne faut donc pas s'étonner si la première ordination est suivie presque immédiatement de la seconde pour tout novice âgé de plus de vingt ans (2). Cependant, si le candidat a précédemment appartenu à un autre ordre religieux, on lui impose un stage de quatre mois. Voulait-on s'assurer ainsi que sa conversion était bien sérieuse ? C'est possible. Mais peut-être aussi pensait-on qu'il était moins facile de se conformer à une nouvelle règle de vie lorsqu'il fallait d'abord se déshabituer de pratiques anciennes.

Une association organisée de façon à mettre les aspirants au salut dans les conditions matérielles et morales les plus favorables, voilà ce qu'est le Sangha. Si l'ordination passe pour être indispensable à quiconque veut être sauvé, c'est parce qu'avec tout autre genre de vie, semble-t-il, l'homme est hors d'état de se contrôler d'une manière assez efficace pour que se produise la transformation intérieure nécessaire ; ce n'est nullement à cause de quelque vertu mystique, comme celle que donnent au sacrifiant les rites brahmaniques de la *dîksâ*.

Quatre ennemis menacent la vie religieuse, le péché, la fréquentation de mauvais amis, le manque d'indépendance, le souci de l'existence matérielle. L'Eglise a pour tâche de réduire au minimum leur pernicieuse influence. Son organisation est admirablement appropriée à ce but.

qu'il prend son refuge dans le Bouddha, le Dharma, le Sangha. On dira qu'il adhère ainsi au contenu du Dharma. Sans doute ; mais cette adhésion est faite de confiance, comme le montrent les nombreux récits de conversions que contiennent les Sutta.

(1) Les théologiens distingueront la simple entrée dans la communauté et l'appropriation religieuse qui fait de l'individu un homme nouveau et qui s'achève en plusieurs étapes. Par la première, on est un bhiksu ; par la seconde, un *gotrabhû*.

(2) Dans les couvents mahayanistes de Chine, où le nombre des échelons à gravir s'est accru d'une unité, le candidat, si les conditions d'âge sont remplies, passe rapidement du noviciat au grade d' « auditeur », et de là à celui de bodhisattva.

Tout d'abord, égalité de tous les membres de l'ordre. Il n'est fait officiellement aucune différence entre les bhiksu. Des novices et des religieux, c'est la seule hiérarchie qu'on ait reconnue dans le principe. Les premiers ont reçu l'ordination initiale, *pravrajyâ*, qui marque leur renonciation à la vie domestique ; ce sont des gens « partis ». L'ordination supérieure, *upasampadâ*, conférée aux seconds, les désigne comme des gens « arrivés » (1). Extérieurement, l'égalité s'affirme par l'identité de la tonsure et du costume. La règle impose à tous les bhiksu l'obligation de posséder trois robes, ni plus, ni moins (2).

Un moine ne se distingue d'un autre moine que par l'ancienneté de son ordination. Encore faut-il ajouter que l'âge ne constitue pas un titre par lui-même, pas plus d'ailleurs que la tonsure ou la robe jaune. C'est parce qu'il est en général le signe d'une supériorité de sagesse et d'expérience qu'il confère la primauté. « On n'est pas un ancien parce qu'on a la tête blanche (3) ; celui dont toute l'excellence consiste dans la maturité de l'âge, on dit de lui qu'il est vainement vieux. Mais celui en qui se trouvent la vérité, la piété, la douceur, celui qui sait se maîtriser et se dompter, celui qui est sage et sans souillure, c'est lui qu'on appelle un ancien (4) » (*Dhp.* 260 sqq.).

Ainsi donc, en théorie, pas de hiérarchie. En fait, l'inégalité s'installa de bonne heure dans la communauté. Il n'y a sans doute pas de fond à faire sur le titre de « père de l'Eglise œcuménique » que porte Sabbakâmî, un des membres en vue du deuxième concile. Comme c'est un autre ancien qui préside l'assemblée, il est peu probable que Sabbakâmî ait réellement exercé la fonc-

(1) *Pravraj*, partir, émigrer ; *upasampad*, arriver au but. Les mots *çramana*, religieux, et *çramanera*, novice, dérivent de la racine *çram*, peiner.

(2) Ce sont les trois *cîvara* dont il est si souvent question dans les Ecritures. La couleur, qui varie entre le rouge brunâtre et le jaune, a valu à la robe du bhiksu le nom de *kâsâya*. On raconte qu'après sa fuite de la maison paternelle, Siddhârtha échangea ses vêtements princiers en mousseline de Bénarès contre le kâsâya en grossière étoffe brune que portait un chasseur envoyé fort à propos par les dieux.

Tout bhiksu doit être tonsuré et porter le kâsâya, mais on peut avoir tonsure et robe jaune sans être un bouddhiste.

(3) Cette sentence n'est point spécifiquement bouddhique. On la lit par exemple, *Mbh.* III, 135, 12.

(4) En pratique, on considère comme un « ancien » le moine dont l'ordination remonte au moins à dix ans.

tion de patriarche. Mais il était ancien parmi les anciens, car son ordination datait déjà de cent vingt années. Ce qui est plus significatif, c'est que, dans ses tout derniers entretiens, le Bouddha aurait parlé de « pères de l'Eglise », de « conducteurs du Sangha » (1). Bien mieux, dans l'importante ordonnance par laquelle il a fixé la procédure à suivre en cas de divergences dans le dogme ou dans la discipline, il mentionne expressément les anciens et les chefs de la communauté (2). Ne nous étonnons donc pas que, sans aucune hésitation sur les choix à faire, un certain nombre de moines se soient trouvés, après la mort du maître, investis de l'autorité nécessaire pour diriger le Sangha. L'exemple le plus frappant est celui de Kâçyapa le Grand. Ce personnage faisait route avec cinq cents autres bhiksu pour rejoindre son maître, quand il apprit que celui-ci venait de s'éteindre. Aussitôt, il apparut dans l'attitude d'un chef d'église ; c'est à lui que la tradition attribue l'initiative de la convocation d'un concile et la présidence de l'assemblée (3).

Il importait aussi d'éliminer tout ce qui pourrait provoquer chez les religieux des préoccupations d'un caractère profane. Le Sangha employa un moyen très simple : il leur interdit de rien posséder. Outre les trois robes réglementaires, tout leur avoir doit se borner à l'attirail indispensable à des mendiants : le bol à aumônes, une ceinture, un rasoir, une aiguille et un filtre (4).

(1) *Sanghapitaro, sanghaparinâyakâ* (*M. Parin. S.* ch. I, § 6). Un jour les moines de Kauçâmbî se querellèrent sur la question de savoir à qui appartiendrait le titre de « saint éminent », *paggaha-araha* ; mais peut-être ne s'agit-il là que d'une prééminence morale et honoraire.

(2) *Sangho satthero sapâmukho* (*M. Parin. S.*, ch. IV, § 9).

(3) *M. Parin. S.*, ch. VI, § 36 sqq. ; *C. Vagga*, XI, ch. I. D'après une tradition plus récente, Kâçyapa fut officiellement investi par le Bouddha de la mission de garder intact le dharma et de le répandre. Avant de mourir, Çâkyamuni lui remit la robe d'apparat que Mahâ-Prajâpatî lui avait donnée ; il la garde en dépôt pour la transmettre à Maitreya, le futur bouddha.

Des nécessités d'ordre pratique ont très vite amené les couvents à mettre à leur tête un chef, *nâyaka*. Mais il ne semble pas que la centralisation ait été poussée plus loin dans l'Eglise primitive. On sait que les clergés de l'Indo-Chine et de la Chine sont plus complètement hiérarchisés.

Ce qui est plus contraire à l'esprit du bouddhisme, c'est qu'à Ceylan même les préjugés de caste et de naissance ont parfois prévalu sur les règlements. Le roi contemporain d'Açoka fit élever un monastère pour les bhiksu issus de familles nobles et un autre pour les roturiers.

(4) Un bâton fait aussi presque toujours partie de leur équipement.

Cette règle a été maintenue par le bouddhisme de tout temps et de tout pays. En pratique, il n'y est pas toujours resté fidèle, tant s'en faut.

Il est défendu aux moines de garder pour le lendemain l'excédent de nourriture qu'ils ont pu recueillir un jour ; à plus forte raison, ne doivent-ils ni semer, ni planter (1).

Le religieux vient chercher au sein du Sangha la possibilité de concentrer sa pensée sur ce qui doit être l'unique objet de sa méditation. Encore faut-il qu'un milieu adéquat lui facilite la tâche. Car « le contact, la fréquentation, l'amitié des gens de bien, ce n'est pas la moitié de la vie sainte, c'est la vie sainte dans sa plénitude et dans sa pureté » (*Av. Çat.* I, p. 211). De là tant de pressantes exhortations pour que soient éliminés de la communauté tous les éléments adverses : « Un bhikṣu qui trouve son plaisir dans les querelles, et qui, s'enveloppant de folie, ne comprend pas le dharma prêché et enseigné par le Bouddha..., celui que vous savez être tel, o bhikṣu, l'homme qui est attaché à la maison, qui a des désirs coupables, des pensées coupables, dont les actes et les buts sont coupables, évitez-le pour que vous soyez tous animés d'un même esprit ; balayez-le comme une ordure, enlevez-le comme un tesson. Ecartez aussi comme de la paille vide ceux qui ne sont pas des çramaṇa, et qui se donnent pour tels... Soyez purs et vivez avec les purs, adonnés à la méditation, et alors, étant unanimes et sages, vous mettrez un terme à la souffrance » (*Sutta-Nip.* v. 275, 279-282).

Il était nécessaire que le Sangha pût se débarrasser des agents de troubles et de doutes. Il a donc été armé du droit de mettre le coupable en interdit, de le rejeter même tout à fait de son

(1) Tout bhikṣu qui mange un aliment tenu en réserve commet un péché pour lequel il doit faire pénitence. Ces règles remontent à une époque où les religieux vivaient en anachorètes. Le bouddhisme cénobitique ne pouvait les observer bien strictement. De bonne heure, les couvents ont eu des magasins où l'on mettait en réserve le sel, l'huile, le riz, les aliments secs. Pour que l'interdiction fût respectée dans sa lettre, il suffisait d'établir ces dépôts à la lisière du domaine des couvents (*M. Vagga*).

S'approvisionner pour l'avenir, cultiver la terre, s'attribuer une partie du sol et l'affecter à son usage personnel, autant de choses que l'Inde a toujours regardées comme incompatibles avec la vie religieuse. « Si le sage, comme la vache, cherche sa subsistance au jour le jour, il conquiert le monde, il est mûr pour l'immortalité » (*Mbh.*, I, 85, 18).

sein : « Quoi que ce soit que dise Channa, les bhiksu ne doivent ni lui parler, ni l'exhorter, ni le reprendre » (*M. Parin. S.*, ch. VI, paragraphe 4). L'expulsion fut prononcée solennellement contre Devadatta, le schismatique cousin du Bouddha : « Moines ! faites savoir ceci à Râjagrha : Autre était précédemment Devadatta, autre il est maintenant ; quoi que ce soit que dise et fasse Devadatta, ce n'est ni le Bouddha, ni le Dharma, ni le Sangha qui parlent et agissent, mais seulement Devadatta » (*C. Vagga*, p. 189).

La discipline pouvait seule maintenir l'homogénéité et la cohésion dans le Sangha. Aussi le *vinaya* est-il en quelque sorte le statut de la communauté. Il diffère de la morale, qui intéresse le salut, et qui par conséquent rentre dans le dharma, tout comme le dogme proprement dit.

Par le vinaya, le Bouddha n'a pas voulu établir une uniformité outrée, encore moins rendre obligatoire un même système de prohibitions. Les règles ont bien plutôt pour objet d'assurer la pleine autonomie du bhiksu. A ce but concourent même celles où nous verrions une injonction de mortifier sa chair, le célibat, par exemple.

Le religieux est tenu d'observer dans son genre de vie la modération et la décence. Mais, comme il n'y a pas de profit spirituel à se nourrir et à s'habiller d'une façon plutôt que d'une autre, le Bouddha a pu laisser aux moines une certaine liberté. Poussés par Devadatta, quelques bhiksu demandèrent un jour que la communauté fût astreinte à une discipline plus rigoureuse et qu'en particulier l'usage de la viande et du poisson fût interdit. Le Bouddha refusa de faire droit à cette requête. Il déclara que chacun était libre d'adopter ces pratiques, s'il voulait, sans qu'elles fussent obligatoires pour personne (1).

Même tolérance en ce qui concerne le costume. Ce qu'il ne faut pas, c'est que la liberté dégénère en privilège pour quelques-uns. Par égard pour la sagesse dont le vénérable Sona vient de lui donner une preuve, le Bienheureux lui dit : « Sona, tu as été élevé dans la délicatesse. Je t'ordonne de faire usage de

(1) Comme il fallait respecter le premier commandement, les moines eurent bien la permission de manger de la viande et du poisson, mais à condition que l'animal n'eût été ni pris, ni tué expressément pour eux.

chaussures munies d'une doublure ». Sona demande que la règle soit étendue à tous, et le Bhagavat s'empresse de déférer à ce désir (*M. Vagga*, p. 185).

Peu à peu cependant le bouddhisme attacha aux questions de discipline une importance qui nous paraît excessive. Il en vint à réglementer toutes choses, la manière de manger et de boire, de se laver et de se nettoyer les dents, de dormir, de s'habiller et d'employer son temps. La viande ni le poisson ne paraissent plus sur la table des moines. Cette rigueur croissante s'explique aisément. A des indications facultatives, les esprits timorés, comme il en est beaucoup dans les religions qui font du salut leur grande préoccupation, préfèrent toujours les règles précises et catégoriques. Ajoutons que l'exemple réel ou supposé du Bouddha a certainement contribué à multiplier les prescriptions (1). Dans l'Inde, enfin, l'esprit de tradition tend très vite à donner un caractère de rigidité aux institutions originellement les plus libres : comme si elle eût été une caste, la communauté bouddhique finit par avoir ses usages héréditaires et ses signes extérieurs.

Il importait de seconder directement le religieux dans le contrôle incessant qu'il doit exercer sur ses actes, ses paroles et ses pensées, et dans l'acquisition des vérités salutaires. Le Sangha a donc été, pour ses membres, une école, et une école d'éducation autant que d'instruction. L'acte le plus important de la vie commune est une confession qui revient tous les quinze jours et à laquelle prennent part les bhiksu d'un même ressort. Bien que cette cérémonie ne soit souvent qu'une simple formalité, — car il est de règle qu'on ait fait la veille, devant un des membres du Sangha, l'aveu de tout manquement à la discipline et qu'on se soit libéré de sa faute par la pénitence —, elle n'en a pas moins exercé sur les religieux une influence bienfaisante. Astreindre les membres de l'ordre à déclarer publiquement, aux jours de la nouvelle et de la pleine lune, qu'ils n'ont failli sur aucun des

(1) Un exemple : le religieux doit se coucher dans l'attitude du Bouddha en son nirvâna, c'est-à-dire sur le côté droit, un pied sur l'autre, le bras droit servant d'oreiller, le bras gauche étendu sur la cuisse, le corps bien enveloppé dans les vêtements, etc.

227 articles du manuel de la confession, c'est les inviter de la manière la plus pressante à se surveiller scrupuleusement pendant les quinze jours qui suivent ; et le rappel périodique de cette casuistique minutieuse empêche la conscience de s'égarer à propos de ce qu'elle doit considérer comme le bien et le mal.

Quant à l'enseignement, il est tellement regardé comme une fonction essentielle que le mot *çâsana,* instruction, a fini par prendre le sens d'église. L'habitude des entretiens et des discours a survécu au maître. Il suffit de lire le Sutta-Pitaka pour voir avec quel zèle les moines s'édifient les uns les autres. Pour que le bhiksu puisse réfléchir sur les vérités qu'on lui a communiquées et les faire siennes à force de méditation, beaucoup de couvents mettent à sa disposition une salle spécialement aménagée à cet effet (1).

Mais, dira-t-on, ces règlements, ces précautions n'ont pu établir entre les membres du Sangha qu'une homogénéité matérielle et factice. Qu'importe l'identité du costume et des formes extérieures, si les esprits et les cœurs ne sont pas unifiés ? Les désaccords les plus graves ne viennent-ils pas de la divergence des sentiments et des intérêts ?

Il est certain que le Sangha se recrute dans les milieux les plus différents. Pourquoi se fait-on recevoir dans la communauté ? demande un jour Milinda à son interlocuteur ordinaire. A cette question, le sage répond que très divers sont les motifs qui déterminent l'entrée en religion. « Il y en a, dit-il, qui se sont faits bhiksu pour échapper à la tyrannie d'un roi ; d'autres avaient peur des brigands ou étaient écrasés de dettes. Quelques-uns ont tout simplement voulu assurer leur existence » (2). Cet aveu est caractéristique. Il nous prouve que les conditions sont toujours et partout les mêmes. Au dire d'excellents observateurs, une des raisons qui aujourd'hui encore jettent dans l'ascétisme un grand nombre d'Hindous, c'est précisément les difficultés

(1) Nous savons aussi qu'à tour de rôle, un bhiksu était chargé d'aller faire devant les bhiksunî de sa paroisse une *dhammikathâ*, une allocution sur le dharma. V. par exemple *Majjh. N.*, 146e Sutta.

(2) *Mil. P.*, p. 31 et 101.

de la vie matérielle. Il n'y a pas lieu de croire qu'il en fut autrement aux temps d'Ajâtaçatru et d'Açoka.

Si certaines gens n'entraient dans l'ordre qu'à cause des avantages sociaux et matériels qu'ils y trouvent, plus nombreuses étaient les vocations déterminées par les déceptions de la vie séculière. Un recueil qui renferme de très anciens morceaux, le Sutta-Nipâta, apprécie sévèrement la société contemporaine. Que d'âmes endolories ont dû chercher dans le Sangha un asile contre l'égoïsme et la méchanceté des hommes !

Cependant, et Nâgasena ne se fait pas faute de le déclarer, bien des gens sont entrés en religion pour pouvoir mener une vie de paix et de vertu et travailler ainsi à faire disparaître, ou tout au moins à diminuer, la souffrance sur la terre. Cette dernière catégorie est celle des gens qui sont restés les plus fidèles à l'esprit de la primitive église. On entre dans le Sangha, dit le Sâmaññaphalasutta, pour obtenir les fruits qui naissent naturellement de la vie qu'on y mène : épanouissement de toutes les vertus pratiques, pleine possession de soi-même, paix du cœur et de l'esprit, intense méditation, connaissance intuitive, pouvoirs mystiques et miraculeux et, pour finir, une sainteté qui aboutit nécessairement au nirvâna.

On le voit, le Sangha n'est pas seulement ouvert à tous les hommes, sans distinction de sexe, de caste ou de race. Ce sont aussi des besoins ou des aspirations fort différents qui essaient d'y trouver leur satisfaction. L'organisation de l'Eglise a-t-elle été assez forte pour fondre ensemble les éléments hétérogènes qui lui viennent de tous les points de l'horizon social, intellectuel et moral ?

Le Sangha a visé, non point à unifier, mais à associer intimement ses membres. Il ne désire pas effacer les différences individuelles. Dans une église qui enseigne que chacun est l'artisan de son salut et qu'il faut des efforts très personnels pour arriver au but suprême, les individualités ont beau jeu pour se développer. Même dans nos Sutta, les personnages ne sont point figés dans une attitude hiératique. Il en est un, par exemple, où nous voyons le Bouddha esquisser rapidement la physionomie morale des plus fameux d'entre ses compagnons ordinaires. Ânanda, dit-il, est un homme de savoir ; il a compris à fond la

doctrine et l'enseigne avec succès. Raivata se distingue par la paix spirituelle ; il est versé dans la pratique de la méditation. Kâçyapa le Grand est le type de l'ascète ; son cœur toujours satisfait est sans désir. Çâriputra a maîtrisé sa pensée, sans être jamais maîtrisé par elle, etc., etc. (1).

Les membres d'une communauté peuvent différer de tempéraments, de tendances et de méthodes, et cependant se montrer animés d'un même esprit de corps et éprouver les uns pour les autres des sentiments d'affection et de respect. A s'en rapporter aux documents dont nous disposons,il en fut ainsi dans le Sangha. Les religieux émerveillent les gens du dehors par leur décence, par leur bonne harmonie, par l'esprit de support, de mutuelle assistance qui les anime tous (2).

Il est fort improbable, évidemment, que tous les moines aient trouvé dans le Sangha cette paix du cœur et cette félicité qu'ils y étaient venus chercher. Beaucoup, sans doute, jetèrent un regard de désir vers la vie profane et les plaisirs qu'il leur avait fallu quitter. Sachant combien les résolutions des hommes sont naturellement instables, le Bouddha voulut qu'un moine rompît définitivement avec sa famille (3). Mais c'est une profession de foi que l'on fait pour entrer dans la vie religieuse, et non pas des

(1) *Majjh. N.*, 32e Sutta. Dans cet intéressant morceau, chacun des grands disciples est amené à faire son propre portrait en traçant celui du religieux qu'il estime le plus propre à donner de l'éclat à la forêt, sa résidence. — Le 14e chapitre de l'Anguttara-Nikâya énumère une quadruple série de religieux et de laïques, hommes et femmes, en marquant d'un mot le trait distinctif de chacun.

Le bouddhisme a si peu redouté les manifestations individuelles de la religion qu'il n'a jamais tenté de monopoliser l'esprit au profit des chefs visibles de la communauté. Parfois, l'inspiration s'empare de l'âme d'un religieux, et celle-ci s'épanche en paroles qui peuvent devenir canoniques au même titre que les plus solennelles affirmations du maître. « Le vénérable Vangisa, se levant de son siège, rejetant sa robe sur une épaule, s'inclinant les mains jointes vers le Bienheureux, lui dit : « Une idée me vient ! — Qu'elle te vienne ! » dit le Bhagavat. Et alors Vangisa, debout devant le Bouddha, le célébra en stances appropriées » (*Sutta-N.*, 450). Il est vrai que Vangisa a la spécialité de ces inspirations. Il est « le premier des inspirés » (*aggo patibhânavantânam*, *Ang. N.*, vol. I, p. 24).

(2) Lire à ce propos dans le *Majjh. N.*, vol. II, p. 122, une amusante anecdote qui met en scène le roi Prasenajit.

(3) Ratthapâla obtint un jour la permission d'aller voir ses parents. En effet, le Bouddha savait ce jeune homme si fermement attaché à la vie religieuse qu'il ne craignait de sa part aucune rechute (*Majjh. N.*, II, p. 61).

vœux qu'on prononce (1). Que la foi n'y soit plus, nulle obligation de rester plus longtemps dans la communauté. Les exemples ne manquent pas de gens qui ont abandonné le Sangha, quelquefois pour y revenir plus tard (2). De bhiksu, on devient upâsaka, dévot laïque. On ne se brouille pas pour si peu avec les moines. Bien au contraire. Si l'on en croit le Majjhima-Nikâya, « ceux qui, après avoir été disciples de Gautama, abandonnent le Dharma, chantent aussi les louanges du maître, de la doctrine, de l'assemblée. Ils se blâment eux-mêmes, et eux seuls. Ils disent : Nous sommes des malchanceux ; nous sommes des gens de peu de vertu ; nous avons été incapables de pratiquer jusqu'à la fin la vie religieuse parfaitement bonne, parfaitement pure. Et se faisant serviteurs d'un temple (3) ou bien upâsaka, ils observent avec soin les règles imposées aux laïques » (II, p. 5).

Les laïques. A mesure que l'homme a su mieux préciser la notion de puissances d'où dépendent son existence et son bonheur, la distinction d'un règne du sacré et d'un règne du profane s'est faite plus tranchée dans le monde et dans la vie. Cette sorte de classement a eu pour effet d'accumuler le divin sur certains moments, certains lieux, certains objets, certains actes, certaines personnes, et de séculariser les autres moments, lieux, objets, actes et personnes. Des opérations déterminées peuvent faire passer des objets, des animaux, des hommes, d'une des deux catégories dans l'autre. La consécration est alors temporaire. Au lieu que la répartition se fasse entre deux individus différents, elle s'accomplit pour le même individu entre des moments différents de son existence. Elle n'en est pas pour cela moins absolue.

Faire ainsi une part aux dieux, c'est s'interdire d'y toucher, à moins de précautions minutieuses ; mais c'est aussi libérer tout ce qui ne rentre pas dans le domaine réservé. Par un enchaînement d'idées bien naturel, l'homme a pensé qu'il ne jouissait des choses profanes que grâce aux choses sacrées qui les proté-

(1) Aujourd'hui, en Birmanie, ce sont bien des vœux qu'on prononce, mais ces vœux ne sont pas perpétuels.

(2) Le fameux poète Bhartrhari, mort vers l'an 650 de notre ère, de laïque se fit bhiksu, redevint laïque, etc. ; il aurait ainsi changé quatorze fois sa place dans l'Eglise.

(3) Sur le rôle de ces « serviteurs de temple », voir I-tsing, *Record*, ch. XXXVII, et la note de Takakusu, p. 154 sq.

geaient par une sorte de contagion salutaire. Il a semblé que des jours déterminés étaient mis à part et sacralisés pour assurer la prospérité de l'année entière. Et si certains lieux et certains objets étaient soustraits à l'usage général pour revêtir un caractère religieux, c'est qu'il s'en dégageait des effluves dont profitaient les autres lieux et les autres objets. Il en est de même de la société humaine ; tous ses membres parurent intéressés à ce que quelques-uns fissent œuvre de religion.

Le bouddhisme nous offre un exemple frappant de ce dédoublement de la société. Aux bhiksu et bhiksunî, dont la vie minutieusement réglée et disciplinée cherche à réaliser un idéal aussi éloigné que possible des conditions naturelles, s'opposent les upâsaka et les upâsikâ, qui restent dans le siècle ; et ceux-ci goûtent avec d'autant plus de sécurité toutes les joies de la vie domestique et sociale qu'ils se sentent garantis par le déploiement de patience et d'abnégation qui se fait autour d'eux.

Ce qui donne une saveur particulière à ces rapports entre bhiksu et upâsaka, c'est que, à tout prendre, les religieux ne poursuivent que leur salut personnel et se soumettent à des mortifications à cause du profit qui en résulte, non pour le prochain, mais pour eux-mêmes. Peu importe. La population laïque leur sait gré de leur renoncement. Plus ou moins obscurément, elle pense que toute manifestation exceptionnelle d'énergie morale est une force bienfaisante, et que cette force agit indépendamment de l'intention particulière de celui en qui elle se produit. Aussi, plus l'ascétisme est rigoureux, plus est grande l'impression qu'il fait sur les profanes. C'est là-dessus que spéculait le perfide Devadatta, quand il tenta de semer la division dans l'Eglise. Il eut l'idée de demander au chef de l'ordre une aggravation de la discipline sur cinq articles. « Gautama ne l'accordera pas, et les gens se mettront de mon côté, car les hommes n'attachent de prix qu'à ce qui est pénible » (*C. Vagga*, p. 196 sq.) (1).

Individuellement, les bhiksu poursuivent un but intéressé,

(1) Les mots *janâ*, gens, et *manussâ*, hommes, montrent que Devadatta pense aux laïques et non aux moines. — Si la communauté, après la mort du Bouddha, ne voulut pas profiter de la latitude qui lui avait été laissée d'abolir les préceptes « petits et moindres », c'est qu'elle craignit de s'exposer au blâme des laïques (*Ib.*, p. 287).

mais le Sangha, dans son ensemble, se propose de diminuer la somme des misères qui existent dans le monde. Recevant ses premiers disciples, le maître leur dit : « Venez, mendiants, le Dharma est annoncé. Soyez saints pour mettre un terme à la souffrance » (*M. Vagga*, p. 12). Les laïques tiennent le même langage : le roi Bimbisâra se proclama le protecteur de l'ordre en ces termes : « Ceux qui ont reçu l'ordination des çramana, fils du Çâkya, ne seront soumis à rien (1)... Qu'ils vivent saintement pour mettre un terme à la souffrance ». Comment refuser sa reconnaissance à des gens dont la vie est bienfaisante par les privations mêmes auxquelles elle est astreinte ? Et comment ne pas entourer de sa sollicitude et de sa protection un groupe qui maintient une tradition si salutaire ? Sans doute, les laïques peuvent et doivent collaborer à l'expansion du bouddhisme. Mais leur activité s'émietterait stérilement en des efforts incoordonnés, s'il n'y avait une institution qui, en tout lieu et de siècle en siècle, cherche à réaliser dans sa plénitude l'idéal de la vie bouddhique. « Voyant le çramana en compagnie de saints, le laïque le juge digne de son respect, car lui-même ne vit pas dans une société de ce genre... Il sait que le çramana observe d'innombrables préceptes et que lui-même est hors d'état de les suivre... A cause de cela, il lui doit le respect » (*Mil.P.*, p. 163).

L'adhésion des laïques au bouddhisme ne comporte aucune profession de foi. La formule qu'on leur demande de prononcer n'exprime réellement que l'admiration due à un genre de vie opposé aux instincts et aux besoins de la nature et un sentiment de reconnaissance pour « la diminution de la misère universelle », conséquence de la vie ascétique. Si l'on veut être éclairé sur les conditions dans lesquelles se fait l'admission des membres laïques, on n'a qu'à lire le récit de l'incident qui fut comme le prototype de toutes les légendes analogues. Quand le Bouddha eut pris enfin possession de la vérité suprême, deux marchands, sur une inspiration qui leur vint de la divinité, lui offrirent des aliments qu'il accepta. Le repas terminé, ils s'inclinent devant lui et disent : « Nous prenons notre refuge auprès du Seigneur et de la Doctrine. Veuille le Seigneur nous considérer depuis ce

(1) Ils seront exemptés de toute prestation.

moment et notre vie durant comme ses adeptes laïques, nous qui avons pris notre refuge auprès de lui ». Ces deux hommes ont la foi, en ce sens qu'ils attestent leur confiance dans l'absolue efficacité d'un mode de vie qu'ils approuvent sans l'adopter pour eux-mêmes. En somme, c'est leur sensibilité qui est en jeu, bien plus que leur intelligence. Pour être admis à titre d'upâsaka, il n'est pas nécessaire d'avoir reçu une instruction sur les dogmes de l'Eglise et d'avoir solennellement affirmé son adhésion.

Upâsaka et upâsikâ continuent à vivre de la vie profane. Ils se marient, conservent leurs biens, exercent le métier qu'ils ont choisi ou, ce qui est le cas ordinaire, le métier que la caste leur impose (1). Ils restent soumis aux obligations civiles et sociales fixées par la coutume ou la loi. Ils ne s'engagent nullement à réserver leur protection et leurs dons aux seuls bouddhistes. Le lien assez lâche qui les unit au Sangha ne dure qu'aussi longtemps qu'ils le veulent bien. Les prestations auxquelles ils se soumettent sont à bien plaire ; elles sont, elles ne peuvent être que la manifestation spontanée et individuelle du sentiment religieux.

Il faut reconnaître que les Ecritures ne présentent pas tout à fait sous cet aspect les relations des bhiksu et des upâsaka. Si l'on en croyait ce que disent ces textes, il faudrait admettre que le rôle des laïques a été tracé par l'Eglise, que les upâsaka doivent eux aussi obéir à une sorte de règle et qu'ils ont des devoirs stricts à remplir envers la société religieuse.

Cette différence évidente entre la vie réelle d'une part, la théorie et la tradition officielles de l'autre, ne doit pas nous empêcher de prêter quelque attention aux données que les documents d'origine cléricale mettent à notre disposition. Tout d'abord, nous ne pouvons nous dispenser de savoir quelle idée l'Eglise s'est faite des obligations de l'upâsaka ; il y a bien des chances en effet pour qu'elle ait réussi à faire passer dans l'ordre des faits quelques-uns de ses postulats. Et puis, la vérité n'est pourtant pas si défigurée par ces sources qu'on ne puisse espérer

(1) Le bouddhisme exige sans doute des upâsaka qu'ils ne fassent pas le commerce des armes, des hommes, des spiritueux, des poisons. Mais la loi brahmanique contient des prescriptions toutes pareilles.

de l'entrevoir en partie, à l'aide même de celles qui reflètent le mieux les prétentions du monachisme (1).

Le laïque est censé contracter des devoirs envers les trois éléments constitutifs de la société religieuse, ceux-là mêmes en qui il a déclaré mettre sa confiance, le Bouddha, le Dharma, le Sangha.

Le Bouddha est l'objet d'un culte qui semble notablement plus actif et plus démonstratif de la part des laïques que de la part des bhiksu. Certes, ses disciples immédiats ne lui ménagent pas les marques de leur vénération et de leur piété filiale ; mais leur principal devoir est de travailler à la réalisation du salut en eux-mêmes d'abord, autour d'eux ensuite ; et le culte qu'ils ont à rendre à leur maître est de faire ce qu'il a commandé, de marcher dans la voie qu'il leur a tracée.

Il n'en est pas de même du laïque. Le témoignage le plus expressif de ses sentiments religieux, c'est précisément la dévotion qu'il a pour le Bouddha. A en juger par ce que quelques textes nous apprennent ou nous laissent deviner, cette dévotion prit dès l'origine les formes touchantes qu'elle a conservées jusqu'à nos jours. Profitant de ce que le Bienheureux se reposait chaque après-midi, les gens du voisinage affluaient au monastère, vêtus de leurs meilleurs habits, et lui apportaient des fleurs, des parfums, d'autres offrandes encore (2). Les femmes surtout se montrent empressées à donner des preuves de leur attachement. Non seulement, comme l'opulente courtisane Ambapâlî ou la maîtresse de maison Viçâkhâ, elles figurent au premier rang des généreux donateurs de l'ordre, mais encore nous voyons parfois, à propos de certaines d'entre elles, combien la piété peut pénétrer de son parfum la vie entière. Telle cette femme de brahmane, Dhânanjanî qui, l'âme pleine de la pensée du maître, interrompait ses travaux domestiques pour faire entendre trois

(1) La description qui suit n'est pas fondée uniquement sur des livres appartenant au Canon Elle utilise aussi d'autres sources littéraires. Mais celles-ci font également partie de la littérature palie et, si elles ne sont pas d'origine sacerdotale, elles trahissent néanmoins l'esprit et la tradition des couvents.

(2) Le témoignage de cette vénération est mis dans la bouche du roi Prasenajit, qui reconnut un jour que ses deux chambellans avaient bien plus d'égards pour le Bouddha que pour lui-même (*Majjh. N.*, II, p. 123 sq.).

fois la salutation consacrée : « Hommage au Bhagavat, au Saint, au parfaitement Eveillé » (1).

Le culte que, d'après la tradition, les laïques avaient rendu au maître vivant, ils le lui offrirent fidèlement après sa mort, quand il ne fut plus représenté au milieu d'eux que par ses reliques. Si les bhiksu ont à poursuivre l'œuvre commencée par le Bienheureux, aux upâsaka incombe le soin d'élever et d'entretenir les monuments commémoratifs qui consacrèrent le souvenir personnel du Bouddha disparu. Comme il fallait bien que la tradition eût été établie dès le principe, le Mahâvastu raconte que les deux marchands Trapusa et Bhallika, après avoir pris leur refuge dans les trois Joyaux (2), dirent au Bouddha : « Nous sommes des marchands et nous allons de royaume en royaume. Il serait bon que le Bienheureux nous donnât quelque objet matériel auquel nous rendrions un culte. » Sur quoi, le Bhagavat, remettant aux deux marchands des rognures d'ongles et quelques cheveux arrachés de sa tête, leur ordonna de les déposer dans un *stûpa* élevé en leur honneur.

Le Bouddha aurait désigné lui-même avant de mourir les quatre places que « le fils de famille plein de foi doit visiter avec une religieuse émotion » (3). Il fut plus catégorique encore à

(1) Comme leurs sœurs chrétiennes d'Occident, les femmes de l'Inde ont poussé jusqu'au martyre la dévotion pour leur maître. Quand Ajâtaçatru eut renversé et tué son père Bimbisâra, il défendit que les femmes du palais rendissent un culte au Bouddha. « Comptant pour rien sa vie, la jeune Çrîmatî alla placer une guirlande de lampes autour du monument élevé au Bouddha par Bimbisâra. Le roi, furieux, lui demanda compte de sa désobéissance. « Si j'ai transgressé ton ordre, répondit-elle, je n'ai pas transgressé celui du roi de la Loi. » Ajâtaçatru lança son disque de guerre à cette Antigone indienne et lui trancha la tête (*Av. Çat.*, I, p. 308).

(2) Le Mahâvagga avait raconté que Trapusa et Bhallika mirent leur recours dans le Bouddha et le Dharma, puisqu'il n'y avait pas encore de Sangha. Le moment vint où, tronquée, la formule n'eût pas paru valable. Le Mahâvastu fait donc dire au Bouddha : « Allez sous l'abri de l'assemblée future des disciples de Bhagavat ».

(3) Ce sont celles où le Tathâgata est né, où il atteignit à l'Illumination, où il fit rouler la roue de la Loi, où il s'éteignit de l'extinction totale. Il va sans dire que ces lieux sont saints pour les bhiksu, comme pour les laïques. Le pieux Açoka a tenu à faire les quatre pèlerinages et l'on a trouvé dans les deux premiers des traces authentiques de sa dévotion. Il y a même, entre l'inscription qu'il fit mettre à Lumbinî et la narration du M Parinibbâna-Sutta, une trop grande coïncidence pour qu'on puisse croire qu'elles sont indépendantes l'une de l'autre. La vraisemblance est pour que le récit du Sutta ait été inspiré par l'inscription, et non l'inverse. On trouve dans le même ouvrage d'autres indices qui nous interdisent d'en faire remonter la rédaction au delà du 3e siècle av. J.-C.

propos de ses funérailles. « Ne vous embarrassez pas, disait-il à Ânanda, d'honorer les restes du Tathâgata. Mettez plutôt votre zèle à votre bien spirituel. Il y a, parmi les ksatriya, parmi les brahmanes, parmi les maîtres de maison, des hommes sages, pleins de dévotion pour le Tathâgata ; ce sont eux qui rendront honneur aux restes du Tathâgata » (1).

Les devoirs de l'upâsaka à l'égard du Sangha découlent de l'idée que les bhiksu doivent être déchargés de toute préoccupation matérielle. Puisque le laïque est intéressé à ce que rien ne vienne troubler l'œuvre de religion accomplie par les moines, il est tout naturel qu'il assume le soin de les nourrir, de les vêtir, de les loger, de les pourvoir des remèdes nécessaires. Les dons qu'il fait à la communauté sont l'équivalent des sacrifices compliqués et coûteux dont tout chef de famille avait à s'acquitter dans l'institution brahmanique (2). Sacrifices moins onéreux, mais tout aussi productifs. Car le Sangha est pour les laïques un fertile « champ de mérite ». Les libéralités et le respect qu'ils lui témoignent sont des semences qui fructifient en félicités célestes. Et quand un homme a offensé de quelque manière le Bouddha, la Loi ou le Sangha, les moines ont un moyen efficace de le punir : ils passent devant sa maison en tournant leurs bols et font ainsi connaître qu'ils ne veulent rien recevoir du laïque indigne.

En donnant des habitations aux bhiksu, les laïques sont intervenus d'une manière décisive dans l'histoire du bouddhisme. Conformément au schéma habituel, un cas particulier aurait donné lieu à la règle générale. Des paysans se plaignirent un jour de ce que les bhiksu, circulant en toute saison, endommageaient le fourrage et détruisaient d'innombrables animalcules. Pour leur complaire, le Bouddha prescrivit que ses disciples passeraient dans une retraite la saison des pluies (3). Et comme

(1) La prescription relative aux funérailles n'est, elle aussi, qu'une tentative cléricale faite pour justifier après coup les incidents qui suivirent la mort du Bouddha.

(2) C'est ce que déclare expressément le Dîgha-Nikâya, I, p. 143 sqq.

(3) Je crois bien que nous prenons ici sur le fait le caractère artificiel des légendes destinées à expliquer les institutions du bouddhisme. Quelques auteurs brahmaniques reconnaissent aux ascètes le droit de séjourner dans une maison pendant la saison des pluies. L'originalité du bouddhisme aurait donc été, non pas d'observer la retraite du *varsa*, mais de rendre collectives des pratiques qui étaient individuelles avant lui.

un généreux marchand de Râjagrha avait offert au Sangha un toit hospitalier qui abritait soixante cellules, le maître prononça ces paroles, qui furent en quelque sorte la charte de la nouvelle institution : « Donner au Sangha des *vihâra* où l'on puisse, en sécurité et en paix, penser et méditer à son gré, c'est aux yeux du Bouddha le meilleur des présents. Que l'homme avisé, ayant en vue son propre bien, fasse faire de charmants lieux de séjour et y loge les religieux instruits » (*C. Vagga*, p. 147). Les vihâra se sont vite multipliés ; les gens mirent un grand zèle à en construire, observant à la lettre le conseil de les placer dans des sites agréables. Cette création de couvents relativement confortables changea la vie de la plupart des religieux. Il était entendu dans le principe qu'ils pratiqueraient le *câra*, la vie ambulante, pendant neuf mois et le *vihâra*, la retraite, pendant la saison des pluies. L'exception est devenue la règle. Les religieux demeurent toute l'année dans leurs couvents ; et, quand ils ont conservé les vieilles traditions itinérantes, ils vont de couvent en couvent demander une hospitalité qui ne leur est jamais refusée.

Les dons d'usage sont énumérés dans une de ces formules stéréotypées qu'affectionnent les textes bouddhiques. Tout laïque désireux de s'acquitter de son devoir donne au Sangha « robes, aliments, couches et sièges, médicaments » (1). Cela ne signifie pas qu'il ne puisse faire beaucoup d'autres largesses. Aucune limite n'est posée à la générosité des bienfaiteurs de l'ordre. C'est aux bhiksu qu'il est prescrit d'être modérés dans leurs exigences : « Comment trait-on les vaches avec excès ? Voici : des maîtres de maison pleins de foi invitent un bhiksu à demander ce qu'il désire, vêtements, aliments, abri, médicaments, et le bhiksu se fait donner de tout sans mesure » (*Majjh. N.*, p. 222). L'indiscrétion du bhiksu est un défaut qui l'empêchera d'arriver au plein épanouissement du savoir salutaire.

Reste le Dharma. La nature des obligations que le laïque contracte à l'égard de la doctrine prouve à quel point la notion d'un enseignement ésotérique fut étrangère au bouddhisme primitif. Si le laïque ne peut espérer d'être sauvé dès cette vie,

(1) Les cinq médicaments autorisés sont le beurre fondu, le beurre frais, l'huile, le miel et la mélasse (*M. Vagga*, p. 199).

ce n'est pas qu'on lui refuse les moyens de s'instruire sur les dogmes de la religion. Il est au contraire stipulé qu'il doit étudier le Dharma. Le Bouddha a institué des prédications destinées aux populations qui sont encore engagées dans la vie domestique. Rentré dans sa cellule, il consacrait l'après-midi à des sermons qu'il adressait à ses moines et aux « villageois » venus pour lui rendre hommage (1). Aussi nos textes, sans manifester à ce propos la moindre surprise, nous parlent-ils de marchands qui sont versés dans l'Abhidharma, c'est-à-dire dans celle des trois Corbeilles qui renferme le plus de métaphysique abstruse et pédante. Bien plus, l'ordre ne se réserve point le privilège de la propagande. Sans doute, ses membres conserveront le droit exclusif de conférer la première et la seconde ordination. Mais, comme on sait, la manière la plus efficace de conquérir des prosélytes, c'est d'agir sur les autres par l'exemple et la parole et, par conséquent, de rester en contact avec la famille et la société.

Les textes qui nous ont aidés jusqu'ici à reconnaître la position des laïques au sein du bouddhisme sont, directement ou non, de provenance cléricale. Vagues et situées en dehors du temps, les données qu'ils fournissent perdent beaucoup de leur valeur pour l'historien.

Il n'en est pas de même des sources archéologiques. Dans une forte proportion tout au moins, celles-ci sont d'origine laïque, peuvent être datées, se rapportent à des faits précis.

En outre, leur contenu est tel qu'elles mettent l'Inde bouddhique dans une situation tout à fait privilégiée. Ailleurs, les monuments épigraphiques ne nous font guère connaître que ce qu'il y a de concret et presque de matériel dans la religion. Tout au plus s'ils jettent indirectement quelque jour sur les idées et les sentiments du peuple qu'ils concernent. Et ces renseignements eux-mêmes sont égrenés, accidentels ; ils n'acquièrent toute leur importance que grâce aux œuvres littéraires qui, en tout état de cause, fournissent à peu près seules le tissu de l'histoire. Les

(1) Les religieux sont servis d'abord, puis les adhérents laïques, enfin le reste des hommes, s'il s'en présente. C'est là toute la différence. En fait, moines et upâsaka sont traités de même. De tous sans exception, le Bouddha a dit également : « Je suis leur lampe, leur protection, leur demeure, leur refuge (*Samy. N.*, XLII, 7, 1 sqq.).

documents que l'Inde met à notre disposition sont d'une tout autre portée. Non seulement ce sont des inscriptions officielles dont on a pu identifier l'auteur et calculer la date avec une suffisante certitude, mais encore elles sont nombreuses et explicites ; elles ont jeté une vive clarté sur l'état d'âme d'un des monarques les plus extraordinaires qui aient jamais régné ; elles nous font aussi connaître ce qu'était le bouddhisme deux cents ans environ après la mort de son fondateur.

L'auteur est un des rois Maurya. Il se présente ordinairement dans ses édits sous le nom de Piyadasi ; mais il est beaucoup plus connu sous le surnom qu'il prit lorsque la foi bouddhique s'empara de lui et délivra son cœur de tout ce qui l'avait agité jusqu'alors : Açoka, le « sans-chagrin » (1). C'est le même Açoka qui joue un rôle important dans l'histoire légendaire du bouddhisme. Les indications qu'il nous donne dans ses inscriptions permettent de fixer la date de son avènement à 270 ou 269 avant Jésus-Christ ; celle de son sacre à 264 ; celle de sa mort à 228 ou 227.

Il n'était pas encore bouddhiste quand il monta sur le trône. La première étape de sa conversion fut amenée par l'impression profonde que fit sur lui la sanglante conquête du Kalinga (2). Au spectacle des maux endurés par les brahmanes et les ascètes, il éprouva un vif sentiment de regret et de charité. Constatons que cet élan de pitié l'incline lentement vers le bouddhisme ; il y a là une indication précieuse de l'idée qu'on attachait alors à la religion fondée par le Tathâgata.

Açoka s'accuse d'être resté plus de deux ans un adepte laïque assez tiède. Evidemment, son adhésion se traduisit d'abord par des dons et des fondations, sans que l'homme lui-même fût pris et changé. Mais peu à peu le travail intérieur se complète. Le roi se pénètre du sentiment de sa responsabilité ; il se convainc qu'il a des devoirs à remplir envers ses peuples : « Les efforts que je fais ont pour but de me libérer de ma dette envers les créatures. Je veux les rendre aussi heureuses que possible ici-bas et leur assurer la béatitude céleste ». Roi puissant, il n'a même

(1) Un fragment d'inscription, trouvé en 1915 dans le Nizam, est enfin venu prouver qu'on avait eu raison d'identifier Açoka et Piyadasi.

(2) Entre les embouchures de la Mahânadî et de la Godâvarî.

pas le droit de se désintéresser de ce qui concerne les peuples étrangers. Comme il dit, c'est dans les victoires de la religion qu'il trouve son plaisir, et c'est dans cette direction qu'il s'appliquera désormais à étendre ses conquêtes.

Mais ce bonheur qu'Açoka se croit tenu de procurer aux hommes, tant dans cette vie que dans l'autre, a pour condition première le fidèle accomplissement des devoirs. Il leur prêche donc la vertu par son exemple et par sa parole. Il commence par supprimer dans sa maison toute pratique d'où résulte pour des êtres vivants une souffrance inutile. Il adresse de pressantes exhortations à ses fonctionnaires, au clergé bouddhique, à tout le peuple ; et pour leur assurer une durée indéfinie, pour qu'elles arrivent à ses enfants et aux enfants de ses petits-enfants, il les répand dans toutes les parties de son immense empire : « J'ai fait graver des édits pour le bien et le bonheur du peuple, dans l'espérance qu'il se détournera du mal et que, sur un point ou sur un autre, il progressera dans la vertu ». Enfin, pour atteindre plus sûrement tous ses sujets, il institue des corps spéciaux de fonctionnaires chargés d'enseigner, de s'occuper des vieillards et des malheureux, de distribuer des aumônes, de veiller aux besoins des diverses sectes, d'empêcher les condamnations injustes, de faciliter à tous la pratique du bien : « Car de même qu'après avoir confié son enfant à une nourrice prudente, on se sent en sécurité, parce qu'on peut se dire : Une nourrice prudente soignera bien mon enfant, — de même j'ai créé les *rajjuka* pour le bien et l'utilité de mes sujets » (1).

Ces proclamations royales sont appelées par leur auteur des *dhammalipi*, un mot que l'on a traduit en général par « édits de religion », « lois de piété » ou d'autres semblables. Comme Açoka a pris soin à plusieurs reprises de définir lui-même ce qu'il entend par *dhamma*, il est facile de constater que ce terme correspond assez mal à ce que nous appelons religion et piété. L'expression de « loi morale » serait mieux en place, s'il ne s'y

(1) Les *rajjuka* enseignent et prêchent ; les *dhammamahâmâtra* surveillent l'exécution des volontés royales. Comme l'action de ces officiers est avant tout morale, il leur est expressément recommandé de ne pas employer de moyens coercitifs. « La colère et l'impatience, leur dit le roi, ne vous amèneront à aucun résultat. C'est par la persévérance et le calme que vous réussirez. »

associait pour nous une idée de principes philosophiques qui fut certainement étrangère à la pensée du roi. Faute de mieux, je traduis *dhamma* par le Bien, tout en reconnaissant que le mot français dépasse notablement l'acception donnée au mot pracrit. Quelques citations éclaireront cette notion, la plus importante de celles qu'a prêchées Açoka.

« Qu'est-ce que le Bien ? C'est éviter ce qui est pernicieux et faire ce qui est salutaire ; c'est la compassion, l'aumône, la véracité, la pureté de la vie ». — « Grâce à la prédication du Bien faite par le roi Piyadasi, règnent aujourd'hui, comme ils n'avaient jamais régné pendant de nombreux siècles, le respect des créatures vivantes, la douceur envers les êtres, les égards pour les brahmanes et les ascètes, l'obéissance aux pères et aux mères, l'obéissance aux vieillards... L'enseignement du Bien est la meilleure des actions. Celui qui n'est pas di[illegible] pas faire le Bien ». Tel que l'entend Açoka, le dha[illegible] base de tout l'édifice social : « Car voici la règle : protéger se[illegible] le Bien, gouverner selon le Bien, développer la prospérité par le Bien, garder par le Bien ».

Comme on voit, l'idée qu'Açoka se fait du dhamma est précisément celle qui était répandue dans les sectes ascétiques : pratiquer le bien, c'est lutter contre ses instincts naturels. Aussi ne cesse-t-il d'insister sur ce que la vertu est malaisée : « La vertu (1) est difficile ; celui qui ne s'écarte pas de la vertu fait quelque chose de difficile... Le mal est dans la nature humaine » (2). — « Le fort et le faible ne peuvent que difficilement échapper au péché ; mais le fort y réussit encore moins que le faible ». — Aussi faut-il veiller sans cesse sur soi, déployer beaucoup d'énergie pour résister aux penchants naturels : « L'homme indolent ne se met point en branle. Et pourtant il faut se mettre en branle, il faut marcher, il faut aller ». L'effort personnel, la conversion intérieure, bien plus que les règles restrictives, voilà ce qui fera avancer dans ce monde le règne du Bien ; le zèle que déploie le roi, celui qu'il s'efforce de communiquer à ses fonctionnaires, celui enfin dont feront preuve même les plus humbles

(1) *Kalânam.*
(2) *Sahaja*, congénital.

de ses sujets sont la condition du progrès moral, de cette *dhammavadhi* (1) qui est le constant souci de Piyadasi.

De tous les instincts, le plus conforme à l'humaine nature est l'égoïsme, l'affirmation trop exclusive de son propre moi. Pratiquer le bien, c'est donc en première ligne respecter les autres : « Bien traiter les esclaves et les serviteurs, respecter les parents et les maîtres, voilà qui est bien. Il est bien aussi d'épargner les êtres vivants, d'être libéral envers les ascètes et les brahmanes. Tout cela, je l'appelle le rite du Bien » (2).

Si Piyadasi a contribué à répandre autour de lui la vertu proprement hindoue de l'*ahimsâ* et si, prêchant d'exemple, il a pris les mesures nécessaires pour que les animaux, comme les hommes, trouvassent partout dans son empire abris et ombrages, boissons et aliments, médicaments et protection, il n'a fait que marcher sur les traces de nombreux prédécesseurs (3).

Ce qui est infiniment plus rare, il a voulu que chacun fût respecté dans sa conscience et dans sa foi. Il ordonne donc que toutes les sectes puissent habiter en tout lieu, et non seulement il leur garantit le libre exercice de leurs pratiques religieuses, mais encore « il honore toutes les communautés, ascètes ou maîtres de maison ; il les honore par l'aumône et des hommages de divers genres ».

C'est là certainement le trait le plus admirable de cette prédication adressée à un peuple où se trouvaient représentées les religions et les sectes les plus diverses. Car il ne faut pas parler ici de tolérance seulement ; la tolérance est une vertu négative qui se concilie très bien avec le mépris. Il y a eu chez Açoka un profond sentiment de respect et même de gratitude pour l'œuvre accomplie par la religion, quelle qu'en soit d'ailleurs l'étiquette. Il fait observer que ce dhamma dont le progrès lui tient tant à cœur est commun à toutes les sectes « puisque toutes se proposent l'asservissement des sens et la pureté de l'âme » ; il déclare

(1) Littéralement « la croissance du bien ».

(2) Comme le Bouddha, Açoka désaffecte les mots usuels pour leur donner un sens nouveau. Le mot dont il se sert, *mangala*, désigne en général tout ce qui porte bonheur, objet, présage ou cérémonie.

(3) Il faut reconnaître cependant qu'Açoka ne se borne pas à prescrire d'une manière générale le respect de la vie ; il met les points sur les i, ce qui a le grand avantage de fixer en même temps les limites raisonnables de l'ahimsâ. V. à ce propos le 5e édit sur pilier.

que sur ce terrain toutes peuvent et doivent se donner la main et s'entr'aider, car le Bien est « la moelle de toutes les sectes ». « Ce développement de l'essence de toutes les sectes peut se faire, il est vrai, de beaucoup de manières. Mais, pour toutes, il a une même racine, c'est de surveiller son langage, de ne pas célébrer sa communauté en décriant les autres... Il faut au contraire rendre aux autres sectes les honneurs qui conviennent, et cela en toutes circonstances. Quiconque agit ainsi fait prospérer sa secte et se rend utile aux autres sectes ». — « Que tous désirent entendre et apprendre le Bien les uns des autres ». Les seules pratiques religieuses que condamne Açoka, ce sont les fêtes populaires, qui servaient probablement de prétexte ou d'occasion à des excès de tout genre et causaient la mort de nombreux êtres vivants, et les *mangala*, les rites superstitieux dont l'hindouisme entourait la naissance, le mariage, la maladie et la mort. « Ces rites, dit-il, sont mauvais et sans valeur ». Encore faut-il ajouter que, s'il raille ces « pratiques de nourrice », il ne demande pas qu'on les abolisse.

On a pensé pourtant qu'il avait excepté les brahmanes de sa large tolérance. Les visées ambitieuses de cette caste, ses tendances exclusivistes, le formalisme étroit du culte qu'elle rend à ses dieux, ne pouvaient, dit-on, que lui être profondément antipathiques. On a donc vu une preuve de son hostilité dans une phrase obscure de l'édit détaché qu'on lit à Sahasrâm, à Rûpnâth et à Siddâpur : « Les hommes qui étaient les véritables dieux du Jambudvîpa ont été réduits à n'en être plus véritablement les dieux. Or cela est le résultat de mon zèle » (1). Il y aurait là, selon M. Senart, une allusion à la prétention souvent affichée par les brahmanes d'être des dieux sur la terre (2). Un pareil sarcasme sortirait tout à fait du ton ordinaire des édits. Dans ces inscriptions, les brahmanes figurent en général à côté des çramana parmi les groupes religieux auxquels le roi accorde sa protection. Il n'y a donc aucune raison de croire qu'il leur en ait voulu spécialement.

(1) C'est la traduction de M. Senart. MM. Sylvain Lévi et F.-W. Thomas ont proposé d'autres interprétations qui ne rendent pas la phrase plus claire, mais qui en tout cas mettent les brahmanes hors de cause.

(2) Remarquons en passant que, plus encore que les brahmanes, les rois ont la prétention d'être des dieux et portent couramment le titre de *deva*.

L'impartialité d'Açoka s'explique aisément par le désir de se mettre en dehors de toute conception religieuse particulière. Il devait à la haute situation qu'il occupait de faire abstraction de tout ce qui était dogme et rite pour ne s'attacher qu'à la morale, de tous les éléments de la religion celui qui divisait le moins les sectes. Il a même si bien donné l'exemple de la tolérance qu'on a pu contester le caractère bouddhique de beaucoup de ses édits et qu'on a soutenu que le roi n'avait réellement fait adhésion aux « trois Joyaux » que dans les dernières années de son règne (1). C'est une erreur. La tendance, le ton, le contenu de toutes ces prédications sont trop semblables pour qu'on puisse les attribuer à des états d'âme opposés. Du moment que quelques-unes d'entre elles sont certainement bouddhistes d'inspiration, elles procèdent toutes du même esprit (2).

Nous pouvons donc utiliser les inscriptions de Piyadasi pour connaître en quoi consistait le bouddhisme d'un laïque au 3e siècle avant notre ère. Le plus précieux témoignage qu'elles nous apportent, c'est que nulle part ne s'y affirme mieux une préoccupation que n'avaient guère les docteurs des écoles brahmaniques, celle de sauver autrui. Ce souci, qui caractérise l'église mahayaniste, s'était donc déjà manifesté dans l'ancien bouddhisme. Et avec quelle force ! Açoka est animé d'un incroyable zèle de prosélytisme. Il ne lui suffit pas de conquérir pour le Bien ses sujets ; il veut agir sur les peuples voisins ; il envoie ses missionnaires « aussi loin qu'ils trouveront des moyens de subsistance » ; il s'adresse aux rois ses contemporains, aux rois grecs eux-mêmes. Sa propagande ne connaît ni les différences de caste, ni celles de race, et c'est en quoi il se montre vraiment animé de l'esprit bouddhique. Il voudrait que tous ses sujets se fissent comme lui les prédicateurs du dhamma ; il leur dit : « Il n'y a pas de don qui puisse être comparé au don du dhamma,

(1) Ce qui est vrai, c'est que, peu avant sa mort, il endossa la robe jaune et se retira dans le couvent de Suvar*n*agiri, à Râjag*r*ha.

(2) La nature de ses sentiments religieux n'éclate pas seulement dans l'édit de Bairât, adressé aux membres du Sangha. Ailleurs aussi se rencontrent des expressions significatives, comme celle-ci, qu'on lit dans le 8e édit sur roc : « Je me suis mis en route pour la *sambodhi* » (autrement dit : j'ai pris la résolution d'acquérir les vertus qui, une fois ou l'autre, feront de moi un *arhat*).

ni de libéralité qui vaille la libéralité qui consiste à communiquer le dhamma, ni de parenté comme celle qui se fonde sur le dhamma... Tel est l'avis que doit donner un père, un fils, un frère, un ami, un camarade, voire un voisin : « Ceci est bien, voilà ce qu'il faut faire. »

Ces inscriptions jalonnent aussi l'immense champ d'action du bouddhisme au 3e siècle. Sans doute, bouddhisme et dhamma ne sont pas des termes équivalents ; mais tel qu'il est défini par le pieux upâsaka, le dhamma frayait la voie à la religion du Tathâgata, et c'est le bouddhisme qui a bénéficié de ces ardentes prédications morales. Si le bouddhisme était sorti depuis longtemps des frontières du Magadha, c'est maintenant du moins qu'il prend pied dans toutes les parties de l'Inde, du Gândhâra à Ceylan. Remarquons que cette extension n'a pas empêché Açoka, s'adressant au Sangha dans l'inscription de Bairât, de lui donner la qualification de magadhien. Or Bairât est près de Delhi, fort loin par conséquent du Magadha, le royaume dont la capitale était Pâṭaliputra. Le fait que le bouddhisme des « quatre points cardinaux » est encore désigné de cette manière aide à comprendre pourquoi la langue qui servit à rédiger les Ecritures canoniques dites du sud a été elle aussi appelée mâgadhî, bien que sa patrie fût probablement une autre partie de l'Inde. Magadhien et bouddhiste étaient considérés comme des termes à peu près équivalents.

En outre, nous pouvons être certains qu'au 3e siècle la religion de Çâkyamuni n'était pas encore emprisonnée dans un Canon. Les traités que, dans l'édit de Bairât, Piyadasi recommande à l'étude des religieux et des religieuses, des adorateurs et des adoratrices, sont assez semblables à certains textes qui ont pris place dans les Sutta pour qu'on n'en puisse pas contester le caractère bouddhique ; ils sont trop différents pour ne pas écarter l'hypothèse de l'existence à cette époque d'un canon comme celui que nous connaissons.

Enfin, tout en faisant la part qu'il faut au désir d'Açoka de ne pas solidariser la vertu qu'il prêche avec une forme particulière de la religior, nous pouvons nous tenir pour assurés que son bouddhisme était singulièrement dégagé de formules dogmatiques. Déclarer que, dans toute religion, la chose essentielle

est la pratique de la vertu, c'est, même si l'on obéit à des considérations d'ordre politique, faire assez bon marché de la doctrine proprement dite. Ne soyons donc pas surpris que ces inscriptions ignorent l'appareil scolastique usuel, que nulle part il n'y soit question de la souffrance universelle, ni des causes qui sont censées l'expliquer. On peut même relever des affirmations qui, sans être en opposition directe avec la doctrine officielle du bouddhisme, révèlent cependant des espérances tout autres que les perspectives habituellement ouvertes aux fidèles. Açoka est très préoccupé de l'au-delà (1), et c'est pourquoi ses proclamations sont religieuses, et non simplement moralisantes. S'assurer le ciel et toutes les jouissances d'un séjour céleste, voilà ce qu'il veut pour lui-même et la récompense qu'il promet à ceux qui pratiquent les vertus difficiles. Du nirvâ*n*a, aucune mention ; le mot et la chose lui sont étrangers.

D'autres documents, plus modestes mais très significatifs, attestent aussi la ferveur et la foi des laïques. Sur un grand nombre de piliers, de traverses et de médaillons du grand stûpa de Bharhut (2), on a trouvé des inscriptions commémorant les noms de ceux qui avaient contribué à la décoration de ce monument. Ce sont des maîtres de maison, des savants, des soldats, des dames et même des religieux et des religieuses, ce qui ne s'accorde guère avec la pauvreté officiellement imposée aux membres de l'ordre.

Grâce aux panneaux décoratifs de Bharhut, nous savons qu'au IIe siècle avant Jésus-Christ, le culte du Bouddha était déjà devenu populaire. Les laïques arrivaient en foule dans les lieux consacrés par son souvenir pour déposer des offrandes et se prosterner devant un siège vide, le fameux « trône de diamant » sur lequel le Bouddha avait pris place au jour de l'Illu-

(1) « Le roi cher aux deva n'attache de valeur qu'à ce qui concerne l'au-delà ». — « Les efforts que fait le roi Piyadasi sont tous en vue de la vie future, quand il veut que tous les hommes soient exempts de misère ; or la misère, c'est le péché », etc., etc.

(2) Bharhut est un village du Baghelkhand, à 95 milles au sud-ouest d'Allahâbâd. Les bas-reliefs qui ornent les piliers et les traverses de la balustrade représentent en général des scènes de la légende bouddhique. A la différence de tant d'ex-voto du même genre, ces panneaux ont l'inappréciable avantage d'être pourvus d'une épigraphe explicative.

mination. La mythologie bouddhique apparaît déjà fort développée ; elle s'est enrichie d'éléments empruntés au brahmanisme hindouisant. C'est un culte aux allures populaires que rendent au Bouddha les constructeurs de Bharhut.

Les dédicaces nous ont aussi apporté la preuve qu'au moment de l'érection du stûpa, le canon bouddhique était déjà constitué en une forme semblable à celle que présentent les Ecritures palies. En effet, un des pieux donateurs est qualifié de *petakin*, « connaisseur des Corbeilles » ; on y mentionne les cinq Nikâya et les Suttanta. Si l'œuvre du roi Açoka nous révèle indirectement l'absence d'un canon vers le milieu du IIIe siècle, c'est un autre monument, dû aussi pour une grande part à la dévotion de laïques, qui nous atteste au contraire son existence environ cent ans plus tard.

L'examen que nous venons de faire des documents littéraires et archéologiques nous permet de préciser sur un point capital ce que nous avons dit plus haut de la division de la société bouddhique en deux groupes distincts, formés l'un de membres vivant hors du monde, l'autre de ceux qui restent dans le monde.

Le bouddhisme a laissé tomber l'opposition radicale du sacré et du profane. Il est étranger à l'idée que certains êtres sont mis à part ensuite d'une vertu mystérieuse, inhérente, ou non, à leur nature. Il y a bien deux catégories d'hommes, mais c'est une question de méthode, et non pas une différence spécifique, qui les sépare. Les uns se placent dans les conditions reconnues nécessaires à la réalisation prochaine du salut. Si les autres ajournent encore le moment de se mettre en marche vers la sainteté, ce n'est pas qu'ils méconnaissent l'infini mérite d'une vie orientée tout entière du côté de la délivrance ; mais les circonstances extérieures ou leurs propres réflexions n'ont pas encore mûri en eux la décision suprême. Cette différence dans la manière de vivre n'autorise pas les premiers à revendiquer le monopole des sentiments, idées, volitions et actes que l'on comprend sous le nom de religion. Maîtres de maison et moines peuvent être également pieux ; ils ne le sont pas de la même façon : ils se trouvent sur deux plans de la vie religieuse.

La pénétration réciproque de la vie ordinaire et du sentiment

religieux marque une ère nouvelle dans l'histoire de l'humanité. Le concept même de la religion est transformé ; celle-ci voit son influence morale considérablement agrandie. En attribuant aux dévots et dévotes laïques un rôle dans son église, le Bouddha a assuré le succès de l'institution qu'il fondait.

Cette modification de l'idée religieuse était dans le prolongement de la ligne d'évolution qui part des Upanisad. Il est donc probable que le Bouddha fut non pas l'initiateur, mais le bénéficiaire d'un changement dont les origines sont plus anciennes. L'église jaïne aussi a eu ses upâsaka. Elle a même voulu se les attacher par des liens plus serrés que ceux qui unissaient, dans le bouddhisme, les maîtres de maison aux bhiksu. Mais Mahâvîra le Jina a subordonné, et non coordonné, l'élément laïque à l'élément religieux et, par là, il lui a enlevé sa pleine liberté d'action. Il s'est donc montré moins affranchi que Gautama le Bouddha de la vieille croyance qui attachait aux formes extérieures une valeur religieuse à part.

Il va sans dire qu'on ne supprime pas d'un coup des barrières comme celles qui séparaient le sacré du profane. Les habitudes acquises, les préjugés héréditaires ont subsisté longtemps. Les populations, qui ne pouvaient se douter qu'un esprit nouveau soufflait dans cette église, eurent pour les religieux les sentiments qu'il était de tradition d'avoir pour l'ascétisme sous toutes ses formes, et les couvents continuèrent à être regardés comme une source de bénédictions pour le pays entier. Quant aux moines, comme s'ils formaient un groupe séparé et supérieur, ils ont souvent prétendu à une situation privilégiée et poussé l'outrecuidance aussi loin que les brahmanes eux-mêmes. Mais il serait injuste de croire que, pour jouir du respect et de l'affection, ils aient toujours eu besoin de paraître revêtus d'un caractère sacré. Leur prestige, ils le doivent surtout aux exemples qu'ils ont donnés, aux services qu'ils ont rendus. Le niveau intellectuel et moral des Birmans et des Sinhalais porte témoignage en faveur de l'influence exercée par les vihâra.

Dans l'histoire du bouddhisme,le Sangha a été l'élément stable ; il a maintenu avec une fidélité relative l'orthodoxie de la croyance et de la pratique. Les laïques furent plus accessibles à l'action du milieu ambiant ; ils ont été plus mobiles, moins attachés à

la tradition. Les moines sont plus purs, mais plus figés. Les laïques sont plus vivants, mais les nouveautés qui s'introduisent grâce à eux sont souvent en flagrante contradiction avec les principes fondamentaux de la religion.

L'influence des laïques a grandi avec le temps. Elle est déjà sensible dans quelques sectes de l'ancienne église ; elle est plus visible encore dans le bouddhisme du moyen âge. Elle est victorieuse aujourd'hui dans le Népal, où la prédication et l'activité extérieure appartiennent à des prêtres mariés, c'est-à-dire à des maîtres de maison, et où les moines vivent dans leurs couvents sans aucune relation avec le monde.

CHAPITRE TROISIÈME

LES FIXATIONS LITTÉRAIRES DE LA DOCTRINE

Les compétences en matière de dogmes. Le Dharma, c'est-à-dire la doctrine enseignée par le Bouddha, complète la triade sainte du bouddhisme.

Avant d'étudier la solution que le Bouddha a donnée du problème de la souffrance, nous abordons le Dharma du dehors, tel qu'il est formulé dans les livres qui prétendent soit incorporer la pensée du fondateur de l'Eglise, soit la développer, soit en révéler le sens profond (1). Il importe en effet que nous nous assurions, s'il se peut, de la valeur qu'il convient d'attribuer à la tradition scripturaire. Il n'est pas sans intérêt non plus de savoir comment les bouddhistes se sont représenté la formation de leur Canon.

Les religions de l'Inde, qui ont été imprégnées de l'esprit théosophique, sont presque toutes fondées sur des livres sacrés ; mais, à l'autorité de leurs Ecritures, elles ajoutent en général celle de chefs visibles se succédant à la tête de la communauté. Il n'en a pas été ainsi du bouddhisme ancien. Comme le Tathâgata a enseigné que le salut vient, non du dehors, mais d'une élaboration intérieure, toute intervention d'un tiers est inutile, voire dangereuse. Avant de s'éteindre dans le nirvâ*n*a, le maître dit au fidèle Ânanda : « Il se peut, Ânanda, que quelques-uns d'entre vous pensent : « La parole du maître est chose du passé ; nous n'avons maintenant plus de maître ». Ces bhik*s*u se trompent. La doctrine que je vous ai enseignée et la discipline que

(1) L'exemple des théologiens bouddhistes nous autorise à considérer d'abord le Dharma dans sa manifestation historique. Ils assimilent Dharma et Ecritures, tout comme ils identifient le Bouddha et ses images. Ainsi, dans la formule du Triçara*n*a, Çântideva remplace à l'occasion *dharma* par *dharmakâya*, le corps de la Loi, les Ecritures. Plus catégorique encore, Asanga dit : « le dharma, à savoir le Sûtra, etc. ». En Chine, les nouveaux membres sont consacrés en présence du Dharma « en sa forme de rouleaux et d'écrits », et dans le Siam, pendant la fête du *was*, le roi se prosterne devant les images du Bouddha, les livres sacrés et la Communauté.

j'ai établie parmi vous, ce sera votre maître, quand je ne serai plus là » (*M. Parin. S.*, VI, 1).

En s'abstenant de désigner un successeur, en déclarant même formellement qu'il n'en voulait pas avoir, le Bouddha rompait avec l'usage constant des écoles brahmaniques, attentives à établir sans discontinuité la chaîne de leurs *guru*. De là l'étonnement des gens du dehors quand ils apprennent que le Sangha a été laissé par son fondateur sans chef reconnu (1). On peut être certain que, si la tradition n'avait pas été liée par des souvenirs précis, elle eût assimilé, sur ce point comme sur tant d'autres, l'histoire de l'Eglise à celle des communautés rivales (2).

Le Bouddha n'a pu agir comme il a fait que parce qu'il a cru laisser à ses disciples un héritage de doctrines et de règles suffisant à leurs besoins. Il croyait avoir résolu l'énigme de l'existence, et cette conviction avait ramené le calme dans son cœur, la clarté dans son esprit. Pouvait-il supposer que, satisfaisante et définitive pour lui-même, la vérité enfin conquise pourrait un jour ne pas paraître telle à ses disciples ? « Le Dharma est bon en son commencement, en son milieu, en sa fin », et « la doctrine a été bien dite », voilà ce que répètent à l'envi le Bouddha, ses disciples et ses admirateurs. Comme pour fixer à tout jamais la doctrine et la discipline dans leur pureté et leur intégrité, le maître, sur la fin de sa vie, établit « les quatre grands appels », *mahâpadesa* (3) : quand un bhiksu prétend avoir reçu un enseignement du Bouddha, ou du Sangha, ou de quelque moine, fût-il un savant dépositaire de la Loi, de la discipline, des récapitulations (4), il ne faut accepter son dire que s'il est conforme au Sûtra ou au Vinaya. Il était difficile d'exprimer d'une manière

(1) Lire à ce propos l'entretien d'Ânanda avec un brahmane, ministre du roi Ajâtaçatru. « Nous avons un refuge, dit entre autres Ânanda, c'est le Dharma... Quand un moine a failli, nous l'obligeons à agir selon la doctrine, selon que nous avons été instruits. Ce ne sont pas nos frères qui nous obligent, c'est le Dharma » (*Majjh. N.*, III, p. 9 sq.).

(2) Plus tard, quand le Sangha sera divisé en sectes hostiles et que chacune tiendra à établir contre ses rivales l'authenticité de ses traditions, on s'ingéniera à reconstituer une succession de guru. Ces listes, différant les unes des autres par leur tête de ligne, montrent qu'elles sont relativement récentes ; elles sont, pour les plus anciens temps, dénuées de valeur.

(3) Le Nettipakara*n*a, p. 21, prouve qu'il faut décomposer ce mot en *mahâapadesa*. Apadesa est probablement l'acte par lequel on rejette ce qui est faux ou pernicieux.

(4) *Dhammadharo vinayadharo mâtikâdharo*. Ce dernier terme est intéressant, car il contient une allusion manifeste à la 3e Corbeille. Le temps

plus catégorique que doctrine et discipline sont complètes et immuables (1).

Avec le Bouddha disparut le puissant lien qui avait étroitement uni les membres de la communauté. Sa mort, si l'on en croit la tradition, jeta le Sangha dans le désarroi. Bien loin que l'unité morale fût déjà réalisée, l'espoir d'être délivrés du joug disciplinaire qui avait pesé sur leur vie fit pousser un soupir de soulagement à plus d'un bhikṣu. Aussi les divergences, qui d'ailleurs s'étaient déjà produites du vivant du maître, furent-elles plus nombreuses et plus graves, quand il ne fut plus là pour éclairer à chaque instant la conscience de ses disciples. On comprend que, racontant brièvement l'histoire des premières divisions, le pieux I-tsing s'écrie : « Quand notre glorieux maître entra dans le nirvâṇa, le monde entier sembla vide et abandonné ».

Sans doute, les points principaux de la doctrine avaient été maintes et maintes fois répétés par le Bouddha sous une forme qui, bientôt stéréotypée, les grava profondément dans la mémoire de ses auditeurs. Mais, aimant à résoudre pour des cas particuliers les questions posées et préoccupé de l'importance pratique des vérités qu'il leur apportait, bien plus que de leur enchaînement logique, il s'était contenté de juxtaposer des dogmes également graves à ses yeux, sans aborder l'examen des problèmes connexes qu'ils pouvaient soulever. Maintenir l'unité de l'église et fixer la doctrine en la soustrayant aux fantaisies de l'individualisme, telle était la tâche qui s'imposait à ceux qui se trouvèrent en fait les chefs de la communauté à la mort du maître. Ils s'en sont imparfaitement acquittés.

Quelle règle appliquait-on, quand un conflit surgissait entre des religieux, portant sur des questions de doctrine ou de discipline ? Comme il importait, alors plus que jamais, de se couvrir de l'autorité du maître, c'est lui qui fut censé avoir prescrit la procédure. On peut croire, sans faire preuve d'un excès de confiance, que cette procédure reflète du moins la pratique qui fut suivie dans les cercles probablement restreints où s'élabora le Canon. En tout cas, elle nous apprend quelle garantie, de l'aveu même des Ecritures, nous avons de leur fidélité.

viendra où, à côté du Sûtra et du Vinaya, on admettra une 3e norme, la *dhammatâ*, c'est-à dire l'Abhidharmapiṭaka. V. *Nettip.*, p. 21.

(1) *M Parin. S.*, ch. IV, § 7 sqq.

Quand des bhiksu se querellent, disant : « Ceci est le dharma. — Non, c'est contraire au dharma. — Telle chose est conforme au vinaya. — Elle est en opposition avec le vinaya » (1), l'assemblée des bhiksu résidant dans la localité (2) doit examiner les propositions opposées en présence de leurs auteurs. Au cas où ce moyen ne suffit pas pour amener un accord, le litige est porté devant une autre assemblée de bhiksu plus nombreuse que la première. Si la question paraît peu claire à cette sorte de cour supérieure ou si l'on risque de perdre son temps en discours inutiles, il faut renvoyer l'affaire à un comité de bhiksu, choisis sur leur réputation de sagesse. On aura soin d'exclure « tout moine qui, ne tenant pas compte du vrai sens, lâche l'esprit pour l'ombre de la lettre ». Si ce jury est hors d'état de régler l'affaire, le Sangha, siégeant *in pleno*, doit trancher la question à la majorité des suffrages. On désigne alors un scrutateur qui recueille les votes ; que dis-je ? qui les interprète et doit faire le nécessaire pour que la votation tourne bien. C'est une grosse responsabilité qu'il assume, et l'on comprend qu'on ne confie pas au premier venu une mission aussi délicate. Il importe que ce personnage soit exempt des quatre « mauvaises conditions » (*agati*), l'amour et la haine, l'ignorance et la crainte. Il faut aussi qu'il pénètre bien l'intention des votants et sache ce que chacun prend et laisse (3). Une fois la décision prise, tous les bhiksu doivent se soumettre. Rouvrir le débat ou même se plaindre de la sentence après qu'on y a consenti par son vote, c'est un péché pour lequel le coupable doit faire pénitence.

Il s'en faut que cette organisation soit propre au bouddhisme. Elle est au contraire un témoignage ajouté à bien d'autres de

(1) V. *Culla-Vagga*, IV, 14. Le Bouddha aurait distingué deux sortes de scissions : la *sangharâji*, une « ligne » dans le Sangha, si 8 ou moins de 8 bhiksu se séparent de l'Eglise ; le *sanghabheda*, une « fente » dans le Sangha, si 9 religieux ou plus sont intéressés dans l'affaire.

(2) C'est ce qu'on appelle la *parisad* (pali : *parisâ*) ; pour que la décision ait force de loi, la présence de tous les bhiksu est nécessaire.

(3) Le vote est ou secret, ou murmuré, ou public. Dans le premier cas, on vote au moyen de planchettes, *salâka*, de couleurs différentes. Dans la votation murmurée, le scrutateur indique à l'oreille du bhiksu les opinions en présence, et l'autre, à voix basse, déclare celle qu'il préfère. S'il voit que la majorité décide dans un sens qu'il estime contraire au dharma, le scrutateur peut annuler la votation. Il ne recourt au scrutin public que s'il est sûr que tout marchera bien. V. *Culla-Vagga*, IV, 14, 26.

l'attention que mit le Sangha à ne pas se singulariser, à conserver autant que possible les coutumes traditionnelles de la société hindoue. Dans la caste aussi, les membres d'un même district s'instituent juges des infractions reprochées à l'un des leurs ; on nomme souvent une commission chargée de procéder aux enquêtes nécessaires ; les décisions sont prises à la majorité des votants ; aucun appel n'est possible contre la sentence, une fois qu'elle a été prononcée au nom de la corporation par les membres présents (1).

S'il est vrai que, de très bonne heure, des assemblées de ce genre ont tenu une place importante dans la vie des communautés religieuses et des castes, il était naturel de leur attribuer un rôle prépondérant dans les crises qui ont éclaté au sein du Sangha. La tradition fournissait le fait même de grandes assises ; la légende s'en est autorisée pour construire l'histoire des schismes et du Canon.

Les schismes anciens et la rédaction des trois « Corbeilles ». Les renseignements que les documents originaux nous fournissent sur l'ancienne histoire du bouddhisme datent tous, dans la forme où nous les avons, d'une époque postérieure aux schismes qui ont déchiré l'Eglise. Il importe de ne pas oublier qu'ils reflètent une tradition altérée par le parti-pris sectaire. Il est vrai que nos sources, bien qu'elles proviennent de sectes différentes, sont à quelques égards d'accord sur les deux plus anciens « conciles ». Faut-il en conclure qu'elles nous offrent alors une plus grande garantie de vérité, ou que ces récits, s'ils ont été inventés de toutes pièces, remontent du moins à une date antérieure aux grandes divisions ? Ces conclusions seraient très probablement erronées. En effet, les diverses sectes sont demeurées dans cer-

(1) Les textes brahmaniques semblent ignorer ces institutions populaires. On aurait tort d'inférer de leur silence qu'elles ne sont pas anciennes. Il y a dans les codes de lois brahmaniques des passages qui impliquent l'existence d'organes corporatifs analogues à ceux qui déploient leur activité dans le Sangha et dans la caste. V., par exemple, *Yâjñavalkya*, II, v. 191 sq. Au surplus, les Ecritures palies mentionnent des assemblées de brahmanes pareilles aux « conciles » de la légende bouddhique. Ce sont chaque fois 500 brahmanes « venus de différents royaumes pour s'occuper de quelque affaire ». 500 est évidemment le chiffre typique pour les assemblées nombreuses d'un caractère religieux. Cf. *Majjh. N.*, II, p. 147, 165.

tains centres en contact permanent les unes avec les autres et l'hypothèse d'emprunts réciproques n'est jamais exclue. Il y a même des indices certains que les deux grands courants de la tradition, l'un méridional, l'autre septentrional, ne se sont pas formés d'une manière indépendante (1).

La tradition du sud connaît trois conciles. Le premier, « Concile des Cinq-Cents », aurait été tenu à Râjagrha, sous la présidence de Kâçyapa le Grand, immédiatement après la mort du Bouddha (2). Le second, « Concile des Sept-Cents », serait postérieur d'un siècle ; il aurait été réuni à Vaiçâlî, sous le roi Kâla-Açoka, « Açoka-le-Noir » (3). Le troisième, plus récent que le second de 118 ans, daterait du règne de Dharma-Açoka, « Açoka-le-Pieux », l'auteur des inscriptions sur rocs et sur piliers. Tenu à Pâtaliputra, la nouvelle capitale du Magadha, il aurait réuni mille bhiksu, sous la direction de Tisya-Maudgaliputra (4).

La rédaction des Pitaka (5) est rattachée tant bien que mal à ces Conciles. Au premier, le vinaya fut exposé par Upâli, et le dharma (6) par Ânanda ; l'assemblée aurait répété en chœur vinaya et dharma, d'où le nom de *sangîti* (7) donné aux conciles (8). Bien que le second soit, comme le premier, qualifié de

(1) Pour plus de clarté, nous les distinguerons cependant l'un de l'autre. Ce que l'on appelle bouddhisme méridional est représenté pour nous par les Ecritures palies. Le bouddhisme du nord a eu pour premier organe un sanscrit plus ou moins pur.

(2) La tradition singalaise fixe la date du nirvâna à 544 ou 543 av. J.-C. et c'est 543 qui a été adopté par le Siam et le Cambodge comme ère religieuse. Oldenberg place la mort du Bouddha en 483 ; Kern en 370 ; d'autres ailleurs. En somme, nous ne savons pas quand le Bouddha est mort.

(3) Le nom du roi ne se trouve que dans des chroniques relativement récentes et sans grande valeur.

(4) Le 3e concile n'est mentionné que par les chroniques.

(5) Le mot *pitaka* signifie corbeille. Dans le Majjh. N., il est employé par métaphore pour désigner l'enseignement qui passait d'un maître à l'autre. Le pitaka est donc une « tradition », et la « triple Corbeille » fait allusion au fait que les trois parties du Canon ont été transmises par des séries différentes de maîtres. Je rappelle qu'on trouve déjà *petakin* dans les épigraphes de Bharhut.

(6) C'est-à-dire les 5 collections (*nikâya*) de Sûtra.

(7) Proprement *concentus*, un concert.

(8) Le « procès-verbal » du premier concile remplit le ch. XI du C. Vagga. Il se termine par ces mots : « Dans le concert du vinaya, il y eut 500 bhiksu, pas un de plus, pas un de moins ; c'est pourquoi le concert du vinaya est appelé concert des Cinq-Cents ». Faut-il croire que la dis-

Vinaya-Sangîti, la relation officielle ne mentionne pas à proprement parler de répétition du Canon. C'est une lacune que l'illustre docteur Buddhaghosa a comblée par l'expresse mention que le concile de Vaiçâlî procéda à la revision de toutes les Ecritures (1). Quant au 3e concile, son apport à la fixation du Canon ne laissa pas d'être important, s'il est vrai que son président y communiqua le Kathâvatthu, un des 7 livres du 3e Pitaka, consacré à la réfutation de nombreuses thèses hérétiques.

Ces recueils ont été formés, revisés, transmis de génération en génération sans avoir été écrits. C'est dans sa mémoire que le fils du grand Açoka, Mahendra, les apporta à Ceylan et c'est par tradition orale que les moines de la grande île les conservèrent pendant deux siècles. Enfin, sous le roi Vattagâmani, au 1er siècle avant Jésus-Christ, les moines du Grand-Monastère, fondé par Mahendra, pensèrent qu'il y avait lieu d'assurer par une rédaction écrite la fidélité de textes considérés comme sacrés. Le Tipitaka pali nous est parvenu grâce à cette précaution.

Si l'on en croit la tradition, les conciles jouent un rôle important dans l'histoire des schismes. La réunion du premier de ces synodes eut précisément pour objet de couper court à des dissentiments qui s'étaient produits aussitôt après la mort du Bouddha. Tout avait marché selon les vœux du président et le concile était terminé, quand survint un incident étrange. Un disciple nommé Purâna arriva à Râjagrha accompagné de cinq cents bhiksu. On l'invite à écouter la Loi et la Discipline, telles qu'on vient de les « chanter ». Il accepte. Il approuve l'œuvre des Anciens, mais annonce qu'il s'en tiendra de préférence au dharma et au vinaya qu'il a reçus du Bouddha lui-même. Cette déclaration montre combien peu Kâçyapa avait atteint son but ; le premier concile n'a nullement supprimé toutes les dissidences.

cipline occupa seule ce concile ? Evidemment, non. Le Culla-Vagga est un des livres du Vinaya-Pitaka ; il est naturel que le rédacteur ait tenu à noter expressément que le vinaya avait été alors formulé d'une manière authentique et qu'il n'ait pas cru nécessaire de dire qu'il en avait été de même du dharma.

(1) Il entend certainement par là les *trois* pitaka. Le 3e, l'Abhidharma, en tant que collection spéciale et systématisation de l'enseignement, est bien postérieur à la date que l'on assigne au 2e concile. Il est fort ancien, au contraire, en tant que « discours sur la doctrine », et fait dès le principe partie des Sûtra.

Elle peut aussi légitimer quelques inquiétudes au sujet de la fidélité avec laquelle Upâli et Ânanda avaient transmis l'enseignement de leur maître. Ce morceau fait donc une curieuse figure dans un ouvrage qui avait justement pour objet de garantir l'authenticité de la tradition doctrinale au sein de la secte des Sthavira. Il n'en est que plus précieux, car il semble prouver que l'histoire du premier concile n'a pas été inventée et que des souvenirs très précis y ont trouvé place.

Un autre trait remarquable de ce récit, c'est que les écrivains du sud n'attachent aucune importance à l'attitude intransigeante de Purâna. C'est à propos du second concile qu'ils parlent du premier schisme.

Les moines du diocèse de Vaiçâlî, les Vrjiputraka (1), avaient imaginé de placer au milieu de leur lieu de réunion un vase de cuivre rempli d'eau et de demander aux laïques qui venaient les visiter d'y déposer des offrandes en espèces. Une polémique s'engagea au cours de laquelle il fut constaté que les Vrjiputraka altéraient sur dix articles la discipline établie par le Sangha (2). Neuf de ces innovations furent formellement condamnées par les Anciens qui composaient le concile des Sept-Cents (3). Excommuniés, les Vrjiputraka opposèrent concile à concile et, comme ils étaient, sinon les plus savants, du moins les plus nom-

(1) Les Vrjiputraka doivent sans doute leur nom à la puissante confédération des Vrji qui comprenait, entre autres peuples, les Licchavi de Vaiçâlî et les Videha de Mithila. Par un de ces schématismes ordinaires aux Ecritures, ils représentent d'une manière typique ceux qui, en matière de conduite et de doctrine, ne suivent pas la voie moyenne prescrite par le maître. On les fait tomber tantôt dans un extrême, tantôt dans l'autre. Ils sont rigoristes avec Devadatta, latitudinaristes au 2e concile. Tous ces récits ont été manipulés.

(2) Les dix points contestés furent étiquetés chacun d'un mot qui servit de schibboleth pour séparer les loups et les brebis. Mais la concision fait l'obscurité. Il s'en faut que ces mots d'ordre puissent être interprétés tous avec certitude. Les exégètes indigènes eux-mêmes n'étaient pas toujours d'accord sur leur véritable sens. Il semble pourtant que la plupart concernent, non le dogme, mais l'organisation ecclésiastique et la discipline. Aux latitudinaristes s'opposaient les rigoristes. Il est difficile de dire de quel côté étaient les novateurs. Le plus probable, c'est que les points litigieux furent tranchés par les Sthavira selon l'esprit, par leurs adversaires selon la lettre.

(3) Les 700 méritaient d'autant mieux ce titre d'anciens, *Sthavira* (pali : *Thera*), qu'ils étaient assez âgés pour avoir connu personnellement le Bouddha.

breux, leur assemblée fut le Grand Concile, *Mahâsangîti*, et ils furent appelés eux-mêmes « ceux de la Grande Eglise », *Mahâsânghika*. Nous devons noter que le Cullavagga ne parle que du concile des Sthavira et de la condamnation encourue par les V*r*jiputraka ; c'est le Dîpava*m*sa qui rattache la Grande Eglise aux excommuniés.

Reste le troisième concile, sur lequel nous sommes renseignés, non par le Cullavagga, mais par le Dîpava*m*sa. Il est expressément déclaré qu'il eut pour objet d'expulser de la communauté une multitude de faux frères qui ne se donnaient pour bouddhistes qu'à cause des avantages matériels attachés à cette qualité. Comme pour reconquérir d'un côté ce qu'on perdait de l'autre, le président organisa, dit-on, les premières missions chargées d'enseigner le dharma dans les pays étrangers. Un de ces envoyés fut Mahendra, l'apôtre de Ceylan (1). D'autres se rendirent dans le Dekkhan, le Gandhâra, le Cachemire, jusque chez les Grecs.

Les traditions septentrionales, comparées à celles du sud, ont le très grand désavantage d'être extrêmement confuses, ce qui ne veut pas dire qu'elles soient moins dignes de créance, mais bien qu'elles n'ont pas connu les arrangements de la relation méridionale. Je n'ai pas à discuter toutes ces versions différentes. Quelques observations sur les points où elles s'accordent avec la tradition palie et sur ceux où elles s'en écartent suffiront amplement à mon objet.

Si nous nous attachons d'abord à l'histoire du Canon, nous constaterons que le Vinaya et le Dharma sont, ici aussi, fixés dès le premier concile, tenu près de Râjag*r*ha, dans la grotte du Saptapar*n*a. D'accord avec les Ecritures du sud, la tradition la plus répandue assigne le rôle principal à Upâli et à Ânanda (2). Elle rapporte de plus que le président, Kâçyapa, compléta et garantit le travail des deux illustres Pères de l'Eglise en se char-

(1) Il fut bientôt rejoint par sa sœur Sanghamitrâ qui apportait avec elle un rameau du figuier de la Bodhi. De cette branche, mise en terre, poussa un nouvel açvattha qui existe aujourd'hui encore au milieu des ruines d'Anurâdhapura.

(2) Le Mahâvastu (vol. I, p. 10 sq.) attribue à Kâtyâyana une part prépondérante dans la promulgation de la doctrine.

geant de dresser la liste authentique des matières qu'ils avaient traitées. Il est à remarquer qu'elle donne le nom de *mâtrkâ* à ces sommaires des deux Pitaka. Comme les écrivains juridiques appellent ainsi la rédaction sous forme de sûtra (1) des matières exposées d'une manière discursive dans les çâstra, il est probable que les mâtrkâ dues à Kâçyapa furent le premier germe de la troisième collection, l'Abhidharma. Les trois Corbeilles furent immédiatement fixées par l'écriture. Ânanda monta à la tribune et dicta à l'assemblée le Sûtra ; une même procédure fut suivie pour les autres collections. Les textes sacrés, consignés sur des feuilles de palmier, se répandirent aussitôt en de nombreuses copies.

Au deuxième concile, tenu à Pâtaliputra, sous le roi Açoka, cent et quelques années après la mort du Bouddha, il y aurait eu une seconde compilation de l'enseignement du maître. Mais il s'en faut que toutes les sources soient d'accord sur ce point (2).

Un troisième concile eut lieu sous le roi Kaniska et même, d'après quelques sources, fut convoqué par ce puissant monarque (3). Hiuan-tsang nous raconte que 500 « saints » (4) se réunirent près de Jâlandhara, dans le Pendjab, en un couvent que le roi fonda à cette occasion, et qu'ils y confectionnèrent trois volumineux commentaires du Sûtra, du Vinaya et de l'Abhidharma. D'après d'autres sources, tibétaines et chinoises, la mission dont fut chargé ce synode fut plutôt de procéder à une revision définitive du Canon ; elles trouvent leur confirmation dans le récit même du pèlerin chinois, qui fait ainsi parler

(1) Au sens brahmanique du mot, c'est-à-dire sous forme d'aphorismes concis. Dans les sources palies, le président du 2e concile, Raivata, est aussi donné comme un « réceptacle du Dharma, du Vinaya et des mâtrkâ ».

(2) Les divergences portent sur la date, le nom de la ville et celui du roi.

(3) La date de Kaniska est toujours débattue. L'historien V.-A. Smith s'est décidé pour la première moitié du 2e siècle après J.-C. Hiuan-tsang place le 3e concile en l'an 400 du nirvâna.

(4) D'après d'autres, 500 saints et 500 bodhisattva. Les saints, *arhat*, sont à leur place dans ces assises de représentants de l'ancien bouddhisme, mais non les bodhisattva, des saints comme les entendra le Mahâyâna. Cependant, puisque le 3e concile passe pour avoir ramené l'unité dans l'Eglise, on a pu croire qu'il concernait aussi la fraction qui remplaça l'arhat par le bodhisattva. Au nombre des « 18 » sectes anciennes se trouvent d'ailleurs les Mahâsânghika, qui sont à quelques égards des mahayanistes d'avant la lettre.

le roi : « Je veux que l'enseignement de la Loi se transmette intact par tradition ; c'est pourquoi je conformerai le contenu des trois Pitaka aux enseignements des diverses écoles » (*Si-yu-ki*, I, p. 152).

De même que les sources palies, les narrateurs tibétains et chinois établissent une corrélation entre les conciles et les divisions de l'Eglise. Vasumitra, à qui nous devons une curieuse relation des anciens schismes, date du concile de Pâtaliputra la scission qui coupa le bouddhisme en deux grandes communautés, Sthavira et Mahâsânghika (1). Hiuan-tsang veut que la rupture ait été consommée dès la mort du Bouddha : les dissidents, auxquels on n'avait pas permis de participer à l'assemblée présidée par Kâçyapa, se constituèrent en un congrès qui réunit pêle-mêle « des laïques et des religieux, des sots et des sages » ; d'où le nom de Grande Eglise, Mahâsangha, qui leur fut donné (2).

Enfin, nous dit-on, c'est parce que dix-huit sectes se partageaient l'Eglise que le roi Kaniska, pour empêcher un morcellement de plus en plus grand, eut l'idée de codifier les doctrines professées par elles toutes et les pratiques qu'elles observaient. On lui impute là un dessein bien étrange. Ce récit est d'autant plus invraisemblable que le 3e concile intéressa surtout l'Abhidharma et que les 18 sectes n'avaient point toutes la troisième Corbeille, tant s'en faut.

Des souvenirs confus et des arrangements artificiels, voilà évidemment de quoi se compose l'histoire traditionnelle du Canon et des premiers schismes. Ajoutons-y, pour ce qui concerne la rédaction palie, le désir manifeste de revendiquer pour elle seule le mérite de représenter la vraie tradition.

Nous pouvons nous imaginer aisément comment ces constructions « historiques » se sont édifiées. On se trouvait en présence de sectes nombreuses, demeurées en général fidèles à l'enseignement du Bouddha sur les articles essentiels, mais différant

(1) Il est à noter que cet écrivain ne semble faire mention ni du premier, ni du 3e concile.

(2) Aux 3 Pitaka, « ceux de la Grande Eglise » ajoutèrent un « Pitaka mêlé » et un *Dhârant-Pitaka* ou « Corbeille des formules magiques », un titre qui nous renseigne à la fois sur le contenu du recueil et sur le caractère de la secte.

les unes des autres sur des dogmes d'importance secondaire, sur la mise au premier plan de tel ou tel point, sur la plus ou moins grande rigueur des pratiques ascétiques et même simplement sur des usages traditionnels (1). Chacune affirme qu'elle est la véritable interprète de la pensée et de la volonté du Bouddha. Comment justifiera-t-elle ses prétentions ? Par l'histoire de l'Eglise. Le souvenir s'était conservé de réunions convoquées pour aplanir des difficultés intérieures et réduire des divergences ; chaque secte a utilisé l'existence de ces assises afin d'établir l'authenticité de la tradition doctrinale et disciplinaire dont elle conservait le dépôt. Il suffisait pour cela de convertir ces assemblées en synodes « des quatre points cardinaux », ce qu'elles ne furent probablement jamais, et d'attribuer un caractère universellement obligatoire à des décisions qui, en réalité, avaient engagé seulement les paroisses où elles furent promulguées et les religieux qui prirent part aux assises (2).

D'autre part, si toutes les fractions de l'Eglise prétendent, chacune de son côté, être en possession de la vérité absolue, elles ne peuvent méconnaître chez leurs rivales la connaissance d'une vérité relative. Comment conciliera-t-on la coexistence de sectes diverses avec la théorie que Dharma et Vinaya sont « la parole du Bouddha » ? On imaginera une histoire sur la foi de laquelle on pourra se décerner à soi-même un brevet de parfaite orthodoxie et, en même temps, légitimer dans une certaine mesure les dissidences du voisin. Quelques instants avant sa mort, le Bouddha aurait dit au fidèle Ânanda qu'il autorisait

(1) Le chiffre 18, indiqué avec une remarquable unanimité comme étant celui des sectes antérieures au concile de Kaniska, ne mérite aucune confiance. Il faut faire violence aux listes qui nous sont fournies par les sources pour les ramener à ce chiffre officiel. Il y a eu 18 sectes, comme il y a pour un bhiksu 18 manières d'être en désaccord avec le dharma (*M. Vagga*, X, 5, 4), ou 18 causes de schisme dans le Sangha (*C. Vagga*, VII, 5, 2).

(2) On a, pour chacun des conciles, des motifs de mettre en doute leur prétendu caractère œcuménique. Kâçyapa ne fit pas le moindre effort pour imposer à Purâna et à ses adhérents le Dharma et le Vinaya dans la forme fixée par le concile de Râjagrha. — Si le 2e concile s'est tenu à Vaiçâlî, c'est qu'il fallait obliger les moines schismatiques de cette localité à rentrer dans la pure orthodoxie ; il est donc probable qu'il fut simplement régional. — Açoka, qui s'étend avec complaisance sur ce qu'il a fait pour propager le dharma, ne parle nulle part des conciles, non pas même de celui qu'il aurait pris sous son patronage. On peut, il est vrai, supprimer cette difficulté par des artifices de chronologie.

le Sangha à modifier « les petits préceptes et les moindres ». Ânanda n'eut pas l'idée de demander à son maître ce qui était petit et ce qui était moindre, une négligence qui lui attira de violents reproches lors du premier concile. La sainte assemblée décida qu'il n'y avait ni petits, ni moindres préceptes ; elle refusa par conséquent de faire usage de la latitude que le Bouddha avait voulu lui laisser. Cet invraisemblable récit n'exprime-t-il pas de la manière la plus ingénieuse la pensée de ceux qui l'ont inventé ? « Nous n'avons pas voulu admettre qu'il y eût dans l'enseignement du Bouddha des règles facultatives ; donc notre vinaya est de la plus stricte orthodoxie. Nous n'en dirons pas autant de celui des autres sectes. Puisqu'il diffère du nôtre, elles ont abandonné sur quelques points la discipline établie par le Tathâgata. Elles en avaient le droit assurément. Mais c'est nous qui sommes les purs, les vrais fils du Bouddha » (1).

De toute cette histoire éminemment tendancielle de conciles, de schismes, de rédactions du Canon, nous pouvons retenir les faits suivants :

1°. Un corps de règles et de formules dogmatiques fut très certainement fixé de bonne heure et après entente entre les intéressés. Transmis oralement, il risquait de s'altérer bientôt. Pour en mettre les éléments essentiels à l'abri de tout accident, on les nombra soigneusement. Une de ces listes immuables, c'est celle des « 37 constituants de la connaissance salutaire », formée de 7 listes partielles dont tous les éléments sont invariablement arrêtés.

2°. Il y a eu très vite des sectes dans la communauté bouddhique. Comme l'arbre magnifique de la parabole, le Sangha a été envahi par les plantes grimpantes et parasites. Différences de genre de vie : l'histoire des conciles met en présence des rigoristes et des laxistes, les hommes de la forêt et ceux du couvent. Dissidences dogmatiques : pour les religieux, dit un texte, l'obstacle pour le salut, c'est la *drsti*, l'opinion personnelle.

(1) Eviter les querelles, en s'affirmant soi-même sans exclure les autres, ce fut, semble-t-il, la politique adoptée par le Sangha. On en attribua l'initiative au maître lui-même. Il ne faut pas, disait-il, exclure un religieux parce qu'on est en désaccord avec lui sur la manière d'apprécier sa conduite. Le rejeter, c'est déchaîner les paroles violentes et la discorde dans le Sangha (*M. Vagga*, X, 1, 6).

Ces sectes sont en général localisées dans des parties différentes de l'Inde. La tradition fait toujours partir les mouvements sectaires de religieux établis dans une même localité. L'organisation qui fut donnée au Sangha ne pouvait manquer d'avoir cette conséquence. D'une part, la fondation de vihâra dut diminuer notablement la circulation des bhiksu de province en province. D'autre part, la création de *parisad*, de paroisses ayant leur autonomie et une vie ecclésiastique propre, contribua à cimenter les rapports entre membres d'un même district et à relâcher dans une même mesure les liens des parisad entre elles. Par la force des choses, des pratiques nouvelles s'introduisirent dans quelques groupes, y devinrent héréditaires, tendirent par conséquent à créer de petites églises, exactement de la même manière qu'une caste se fractionne en sous-castes dès que des innovations peut-être accidentelles se transmettent de père en fils.

3°. Un de ces schismes semble avoir eu une réelle importance, celui qui coupa le Sangha en deux fractions, l'église des Anciens et la Grande Eglise. La scission pourrait bien s'être produite immédiatement après la mort du Bouddha. Il est difficile de s'en rapporter à la version ceylanaise, qui la rattache au 2e concile (1).

Nous connaissons les idées et les pratiques des Anciens. C'est à l'une de leurs sectes, celle des Vibhajyavâdin, que nous devons la rédaction du Tripitaka pali. Nous sommes beaucoup moins bien renseignés au sujet des Mahâsânghika. Ce que leurs rivaux nous apprennent d'eux ne peut être accueilli que sous toutes réserves. Les Mahâsânghika, « ces méchants bhiksu, altérèrent gravement l'ancienne rédaction du Canon, transposèrent des Sûtra, faussèrent le sens du Vinaya et des cinq Nikâya, attribuèrent au Bouddha des discours qu'il n'avait pas prononcés, laissèrent le sens pour l'ombre de la lettre » (2). Nous pouvons

(1) Les meilleures sources, palies et autres, mettent le concile de Vaiçâlî en corrélation avec les dix hérésies des Vrjiputraka. Or, au dire des écrivains du sud, les Vrjiputraka sont des Sthavira. Ils se mettent donc en contradiction avec eux-mêmes quand ils datent de ce même concile l'exode des Mahâsânghika.

(2) *Dîpav.*, V, v. 32 sqq. Les livres dont ils ne voulurent pas, — le 5e et dernier des Nikâya et la plus grande partie de l'Abhidharma, — sont des additions relativement récentes du Canon.

être sûrs qu'il y eut, entre les deux fractions de la primitive église, quelque chose de plus que des divergences sur l'étendue du Canon (1). Le nom que prirent les dissidents, la mention expresse qu'il y avait parmi eux des laïques, le fait qu'un de leurs recueils sacrés a été intitulé du nom qu'on donne ordinairement aux formules magiques, tout cela nous amène à croire que l'esprit qui régnait dans le Mahâsangha était fort différent de celui qui dominait chez les Sthavira. Ici, un monde de théologiens et de moines, fermé au dehors (2), emprisonné dans ses formules, vivant éternellement sur un même fonds d'arguments et d'exemples, abstrayant, décomposant et quintessenciant les règles et les concepts, se sentant d'autant plus libre d'aller à l'extrême limite des conséquences contenues dans ses prémisses qu'il est de plus en plus étranger à la réalité concrète et n'a pas à tenir compte des phénomènes contingents. Au contraire, l'autre église garde le contact avec la société laïque et par conséquent se renouvelle plus facilement. Elle fait de plus larges concessions aux usages, croyances et superstitions du milieu dans lequel elle vit. Développant le culte extérieur (3), elle s'attache à des individus divins plutôt qu'à des concepts généraux, aux choses concrètes plutôt qu'aux abstractions. Si l'église des Anciens reste en somme fidèle à l'enseignement du maître, le Mahâsangha s'hindouise et se mêle davantage à la vie populaire.

Si nous ne nous sommes pas exagéré l'importance de ce premier schisme, nous pouvons le considérer comme manifestant déjà l'existence des deux courants qui se partageront le bouddhisme. Ennemi de l'exclusivisme brahmanique, le bouddhisme est ouvert du côté des masses populaires qui y apportent leurs superstitions et leurs pratiques. Mais les directeurs spirituels de l'Eglise se recrutent forcément dans la caste brahmanique,

(1) Vasumitra, apparemment mieux informé, dit que la rupture fut causée par des divergences sur « cinq points », portant en particulier sur la théorie de la sainteté et la méthode du salut.

(2) Les laïques ont été expressément exclus par les Sthavira de tous les débats relatifs au dogme, à l'organisation de l'Eglise, à la rédaction du Canon. Sauf de rares exceptions, ils sont restés en dehors des discussions religieuses. C'est ce qui a permis aux riches et aux puissants de réunir en tout temps sous leur patronage les religieux des sectes les plus diverses.

(3) Les superbes sanctuaires de Kârlî, entre Bombay et Pouna, et d'Amarâvatî, sur la Krsnâ, semblent avoir appartenu aux Mahâsânghika.

et les brahmanes lui inoculent leur habitelle outrance scolastique.

4°. L'élaboration d'un Canon n'est nullement un fait spécial à l'église méridionale. On avait signalé depuis longtemps, dans les volumineux traités de langue sanscrite, la présence de bien des passages qui coïncident étonnamment, pour la forme et pour le fond, avec les textes palis ; on ne pouvait donc pas douter qu'il n'eût existé au nord des livres très semblables à ceux qui ont pris place dans le Tripitaka. Les fragments que les récentes découvertes ont mis au jour dans l'Asie centrale sont venus confirmer d'une manière éclatante ce qui ne pouvait être encore qu'une présomption.

Arrivera-t-on jamais, grâce à de nouvelles trouvailles et à l'aide des traductions tibétaines et chinoises, à reconstituer le Tripitaka sanscrit ? Peut-être. En tout cas, pour le moment, c'est toujours aux monuments de langue palie qu'il nous faut recourir. Dans l'isolement relatif où elle a vécu pendant de longs siècles, la communauté du Grand Monastère a pris avec quelque suite les mesures nécessaires pour constituer un corps de textes qui fussent la règle immuable de la conduite et de la foi. « Pour que la religion pût durer longtemps, nous dit-on, les religieux de ce couvent écrivirent dans des livres les trois Pitaka et leurs commentaires » (*Dîpav.*, XX, v. 21). On voit qu'il s'agissait alors (1), non pas de faire un choix, mais de préserver de l'oubli ce qui subsistait encore de la tradition.

Très probablement, les trois collections restèrent ouvertes assez longtemps. Des textes nouveaux vinrent y prendre place. Etaient-ce des retardataires qui rejoignaient leur corps ? C'est possible. Il se peut aussi que les additions n'aient pas été toujours inoffensives. En tout cas, le long travail de compilation et de rédaction était définitivement clos au Ve siècle, quand le grand théologien Buddhaghosa commenta en pali une importante partie des livres sacrés et, dans le Visuddhimagga, écrivit la Somme de la doctrine. Il y avait à ce moment neuf cents ans au moins que le maître était mort.

La comparaison des textes du nord et des livres palis donne lieu de penser que les premiers n'ont pas été traduits des seconds, mais que les uns et les autres dérivent de sources plus anciennes.

(1) C'est-à-dire au 1er siècle av. J.-C., sous le roi Vattagâmani.

Et non seulement les livres sacrés des Vibhajyavâdin ne sont pas des documents originaux, mais la langue dans laquelle ils ont été rédigés n'est à proprement parler ni celle du Kosala, que parlait le Bouddha, ni la vieille mâgadhî, dont Açoka s'était servi dans ses inscriptions (1). Elle n'est pas non plus le singhalais, le dialecte indo-européen propre à Ceylan. Le pali (2) est une langue à quelques égards artificielle qu'il semble impossible de localiser dans une région particulière de l'Inde. Comment s'expliquer l'emploi de cet idiome, s'il est vrai que le Bouddha prescrivit de recourir aux parlers populaires pour l'enseignement de sa doctrine ?

Mais, avant de faire état de la phrase fameuse attribuée au Bouddha, il conviendrait de se mettre d'accord sur ce qu'elle signifie. « J'ordonne, bhiksu, que chacun apprenne la parole du Bouddha dans sa langue ». La langue de qui ou de quoi ? Est-ce celle de l'auditeur ? celle du Bouddha ? ou celle qui est seule appropriée à cette parole, le pali (3) ? Comme tant d'ordonnances, celle-ci aurait été formulée à l'occasion d'un de ces incidents où le maître fut amené à tancer quelque disciple. Cette fois, il s'agit de deux frères, brahmanes de haute naissance, remarquables l'un et l'autre par la pureté de leur langage et de leur prononciation. Ils viennent demander au Bouddha de mettre en vers sa parole pour empêcher qu'elle ne soit altérée par des bhiksu de toute provenance « qui la corrompent en la répétant dans leur propre langue » (4). L'histoire a peut-être été inventée pour motiver l'énoncé de la règle en question. Elle nous indique en tout cas dans quel sens le rédacteur du Cullavagga, au delà duquel il nous est impossible de remonter, en-

(1) Le Kosala est l'Aoudh actuel ; le Magadha est le Béhar.

(2) Le mot *pâli* signifie « suite, rangée ». Les théologiens s'en sont servis pour désigner la série des écrits canoniques. Quand ils parlent de la langue de ces écrits, ils disent *mâgadhî*.

(3) La première interprétation a été proposée par Oldenberg, *Buddha*, p. 203 ; la seconde, par Childers, *Pâli Dict.*, p. 289 ; la 3e, par Neumann.

(4) Cette anecdote est un témoignage irrécusable des efforts faits par les brahmanes pour imposer dans l'usage littéraire le sanscrit, tel qu'il était élaboré dans leurs écoles. Elle nous apprend aussi que leurs prétentions étaient grandement secondées par l'admiration des cercles non brahmaniques pour la langue classique. Ce récit, qu'il n'y a aucune raison de regarder comme particulièrement récent, intéresse à un haut degré la chronologie linguistique de l'Inde.

tendait les mots « dans sa langue ». Il nous faut comprendre : « Que chacun apprenne dans sa langue à lui la parole du Bouddha » (1).

Puisque les Ecritures n'ont pas été transmises dans la langue du Kosala, on a fidèlement observé dans les premiers temps la règle attribuée au Bouddha. Et puisque, à Ceylan, on adopta pour la rédaction de ces mêmes Ecritures le pali, et non le singhalais, on voit qu'en dépit de cette même règle, le bouddhisme n'a pas échappé au sort ordinaire des religions fondées sur des livres : la fixation du Canon a entraîné celle d'une langue sacrée.

5°. On se tromperait assurément si l'on pensait que les « dix-huit » sectes officielles ont été toutes séparées les unes des autres par des différences aussi considérables que celles qu'on a lieu de supposer entre les Sthavira et la Grande Eglise. Bien souvent, les divergences signalées par nos sources concernent seulement le côté extérieur des choses. Fa-Hian, qui voyagea dans l'Inde au Ve siècle de notre ère, dit expressément que les dix-huit sectes, si elles ont leurs règles de conduite particulières, s'accordent sur tous les points essentiels. Avec plus d'insistance encore, I-tsing affirme le peu de gravité des dissidences. Présentant à ses compatriotes les bouddhistes de l'Inde comme un exemple à suivre et vantant leur fidélité dans l'observation des règles de conduite, il a probablement atténué le désaccord plus que de raison (2). Cependant, nous n'avons pas le droit non plus d'écarter son témoignage. Ce pieux voyageur est un fort brave homme. Il n'a pas tout dit, mais il n'a pas menti sciemment. Bien des

(1) Si c'était le Bouddha lui-même qui eût formulé cette règle, ce serait une preuve qui s'ajouterait à celles que nous avons déjà constatées du caractère laïque de son enseignement ; la vérité qu'il apportait au monde, il n'entendait pas qu'elle fût réservée à une étroite communauté de moines et d'écoliers. Mais comment croire qu'il a prévu l'expansion de sa doctrine parmi des peuples parlant des langues différentes ? Il est à peu près certain que, du vivant de son fondateur, le bouddhisme n'a pas dépassé les limites du Kosala et du Magadha. Cette prescription a donc été imaginée quand il a fallu légitimer des versions diverses des textes fondamentaux.

(2) Le concile de Pâtaliputra et le Kathâvatthu qui en est issu et qui condamne un très grand nombre de propositions hétérodoxes, sont là pour nous avertir que le costume et les habitudes de vie ne sont pas seuls intéressés dans les divisions sectaires. I-tsing lui-même tient beaucoup à ce qu'on sache qu'il est Sarvâstivâdin ; il a eu sans doute pour cela de fort bonnes raisons.

sectes ne se différenciaient sans doute que par des particularités locales, par des usages héréditaires ou des insignes du genre de ceux qui souvent divisent deux castes voisines (1). De telles différences ne brisent pas l'unité d'une religion.

En tout cas, pour l'époque ancienne, nous pouvons laisser tomber l'idée d'une opposition radicale entre un bouddhisme du nord et un bouddhisme du sud, comme s'il s'agissait de deux églises distinctes. Il y avait, entre les « dix-huit » sectes, plus de points communs que de dissemblances. En face du Mahâyâna menaçant, elles parurent former un seul faisceau.

Mahâyâna et *Hînayâna*. Qu'il ait réuni des représentants de tout l'ancien bouddhisme, ou que seuls les Sarvâstivâdin y aient participé, le concile de Jâlandhara témoigne de l'effort qui fut fait pour empêcher l'invasion d'idées et de pratiques qui menaçaient de changer le caractère de la religion. Il marque approximativement l'époque où l'esprit nouveau non seulement prit conscience de lui-même, mais encore s'affirma publiquement. Un personnage, plus légendaire qu'historique, passe pour avoir le plus contribué à aiguiller le bouddhisme dans la direction où il devait, après de brillants succès, perdre ce qui faisait son originalité et sa raison d'être, Nâgârjuna, le bouddha « sans les marques » (2), qui enseigna le nihilisme philosophique. A côté de ce docteur, ou bientôt après lui, Açvaghosa, Âryadeva, d'autres maîtres encore, ont doté la religion renouvelée d'une littérature qui fut tantôt éminemment populaire, tantôt profondément métaphysique.

Le moment où les nouvelles tendances font leur apparition dans l'histoire n'est évidemment pas celui où elles ont commencé de travailler le bouddhisme. Leur origine est plus lointaine. Il faut probablement les rattacher à la secte dite de la Grande Eglise. Elles ont en effet plusieurs des caractères que nous avons constatés chez les Mahâsânghika. Le nom qui leur fut donné

(1) Il est vrai que souvent de minimes différences extérieures correspondent à de profondes divergences dogmatiques. Mais celles-ci échappent aux étrangers, et les premières seules sont notées par eux.

(2) Un *alaksanabuddha* a l'excellence d'un vrai bouddha, mais n'en a pas les signes distinctifs. — Nâgârjuna aurait vécu au 1er ou au 2e siècle de l'ère chrétienne.

affiche les mêmes prétentions à l'universalisme ; ce bouddhisme nouveau style s'appelle le Grand Véhicule ou la Grande Carrière, *Mahâyâna* (1). Lui non plus ne sépare pas la société en deux moitiés ; au contraire, la distinction entre laïques et bhiksu tend à s'effacer encore plus. Cette différence d'avec l'ancienne Eglise en implique d'autres, que nous pouvons rapidement passer en revue.

La discipline cesse d'être au premier plan des préoccupations religieuses. Du moment qu'on peut être un excellent bouddhiste sans être revêtu de la robe jaune, le vinaya n'a plus la même importance. A l'ancien type de conduite qui consiste à observer les règles du Prâtimoksa et qui est affaire de « convention », *sanketa*, on oppose celui qui est d' « essence » *dharmatâ* (2) et qui est réalisé par l'extase et par la pureté du cœur et de l'esprit. Dans l'hommage par lequel débutent en général les ouvrages mahayanistes, à côté du Bouddha et du Dharma, figurent, non pas le Sangha, mais les « fils de Sujâta », c'est-à-dire les bodhisattva, d'éminents personnages qui ne sont pas nécessairement des bhiksu (3).

En revanche, l'enseignement de la morale, d'une morale laïque, se développe considérablement. L'ancien bhiksu, isolé de ses semblables, absorbé par le souci de son propre salut, n'a guère besoin qu'on lui inculque les principes qui doivent régler sa conduite à l'égard du prochain ; les vertus dont on lui recommande la pratique servent à le rapprocher du but auquel tout est subordonné. Nous verrons qu'en dépit des apparences, le concept du salut est encore le même dans le Mahâyâna. Toujours est-il que le leitmotiv des exhortations adressées aux fidèles, c'est le devoir de charité et de compassion ; et non plus ce sentiment

(1) *Yâna*, « action d'aller », « voie où l'on marche », « véhicule ». Le sens probable de Mahâyâna est Grande Carrière. Nous nous en tiendrons pourtant à la traduction traditionnelle « Grand Véhicule », qui a pour elle le sens du mot chinois correspondant.

(2) Asanga, *M. S. A.*, XVI, 19, 20. On sait le rôle que les mots φύσει et νόμῳ (θέσει) ont joué dans la pensée grecque. A quelques siècles de distance, l'individualisme en révolte contre la tradition s'exprime dans l'Inde au moyen de formules semblables.

(3) En tête de la liste des fautes qui font obstacle au salut, Asanga met le mépris du Bouddha et celui de la Loi ; il n'est pas question du mépris du Sangha (*M. S. A.*, XII, 19 sq.).

vague de compassion qu'inspire l'idée abstraite de la misère universelle, mais une pitié active, dans laquelle entrent quelques parcelles d'un sincère amour du prochain.

Où l'on reconnaîtra aussi l'influence des laïques, c'est dans le développement que prennent le culte et la dévotion. Dans l'ancienne église, ce que le religieux éprouve pour le maître qui a enseigné la voie du salut, c'est un sentiment de reconnaissance ; on cultive avec amour le souvenir du Bouddha. Ces hommages offerts à une mémoire vénérée sont trop désintéressés pour qu'on puisse les appeler un culte. Il n'en est pas de même dans l'église mahayaniste. C'est bien de la dévotion que le fidèle ressent et dont il donne le témoignage ; et de cette dévotion il attend un bienfait qui ne consiste pas seulement dans un surcroît de puissance morale intérieure. Il aime à se croire entouré d'êtres secourables qui ne sont pas trop loin de lui, qui s'intéressent à leurs protégés et peuvent les exaucer. Un sanctuaire mahayaniste se reconnaît immédiatement à la présence d'idoles matérialisant pour leurs adorateurs des personnages infiniment compatissants.

Cette dévotion s'exprime chez les âmes élevées par des effusions ardemment mystiques. Le mahayanisme a compté parmi ses adeptes des poètes dignes de ce nom, qui ont épanché leur amour pour le Bouddha et les grands saints de la religion dans des hymnes d'une réelle beauté (1). La piété est naturellement plus grossière dans la foule, plus chargée de superstitions et de magie. Ces deux formes de la religiosité intense ne sont d'ailleurs point exclusives l'une de l'autre ; les mêmes individus peuvent fort bien concilier dans leur cœur et dans leur vie l'enthousiasme passionné des mystiques et les basses pratiques du fétichisme.

La tendance primitive était de coordonner et de solidariser étroitement toutes les volontés particulières et d'éliminer les éléments hostiles ou disparates. Maintenant, l'individualisme fait valoir ses droits. Les groupements qui se forment cherchent souvent dans des directions opposées de quoi satisfaire leurs besoins d'émotion et de connaissance religieuses. On ne se con-

(1) La littérature édifiante est beaucoup plus riche au nord qu'au sud. C'est au Mahâyâna qu'appartient l' « Epître d'un ami », *Suhrllekha*, de Nâgârjuna, curieux spécimen d'une forme littéraire peu répandue dans l'Inde.

tente plus de vivre sur le vieux fonds de formules et de doctrines. On aborde résolument de nouveaux problèmes : l'être et nos moyens de le connaître, les rapports du *karman* et de la vie. Les divergences sont donc essentiellement d'ordre intellectuel, et ce sont moins des sectes qui se forment que des écoles ayant chacune leurs docteurs et leurs livres (1). Leur adhésion aux dogmes fondamentaux de la religion ne les a pas empêchées d'être très indépendantes et même très hardies dans l'élaboration de leurs systèmes.

Sortie de l'atmosphère étouffante des couvents, la pensée bouddhique éprouve maintenant le besoin de s'expliquer dialectiquement avec les grandes écoles nées sur le terrain du brahmanisme. Elle s'intéresse vivement au travail intellectuel contemporain. On commence à compter parmi les bouddhistes des poètes profanes, des grammairiens, des logiciens, des métaphysiciens. La grande université de Nâlanda, non loin de Râjag*r*ha, est surtout prospère aux VIe et VIIe siècles, c'est-à-dire au moment où la culture hindoue brille d'un grand éclat. Il devient si difficile de distinguer un lettré bouddhiste d'un lettré adorateur de Çiva ou de Vis*n*u qu'on a pu se demander à quelle religion appartenaient de grands représentants de la poésie sanscrite.

L'ancien bouddhisme ne laissa pas sans résistance le Mahâyâna lui enlever les positions qu'il occupait depuis bien des siècles. Comme nous l'avons vu, le concile de Jâlandhara paraît s'être proposé d'empêcher le triomphe des tendances nouvelles. La Triple Corbeille, disait-on, est définitivement close ; c'était une manière de mettre tout autre enseignement hors de la « Parole du Bouddha ».

Naturellement, les mahayanistes n'ont pas admis qu'on leur contestât le droit de s'appeler bouddhistes. Ils considèrent, disent-ils, le Bouddha comme leur maître et il n'est rien dans leur

(1) Cette remarque s'applique aux grands mouvements d'idées qui se sont produits dans le Mahâyâna du moyen âge. A côté des grandes écoles, beaucoup de sectes se sont formées et se forment encore pour des motifs qui n'ont rien de doctrinal. Qu'un maître prenne pour base de son enseignement un sûtra de préférence à un autre ou écrive un nouveau commentaire du livre fondamental de son école ; que se produise un désaccord d'ordre pratique ou une divergence sur la liste des saints patrons, il n'en faut pas plus pour qu'une secte se forme et se maintienne.

enseignement qui soit en contradiction avec sa prédication. Il n'est pas vrai que les doctrines mahayanistes soient nouvelles. Eux aussi peuvent se réclamer de prédécesseurs, et, par ces prédécesseurs, faire remonter au Bouddha leur filiation spirituelle. Enfin et surtout, ils ne rejettent point la tradition primitive ; ils la couronnent, car ils interprètent la Parole selon son véritable sens. La vérité est toujours la même ; mais, comme elle est enseignée à des individus dont l'intelligence est plus ou moins développée,il a bien fallu la proportionner aux capacités des auditeurs. Pour se mettre à la portée des hommes, le Bouddha leur communiqua une vérité partielle, enveloppée, relative. Mais aux dieux et aux futurs bouddhas, il révéla la vérité subtile et absolue, la vérité vraie. Cette doctrine profonde, Nâgârjuna est allé la chercher au palais des Nâga. Il l'a prêchée sur la terre. Elle est exposée dans les livres sacrés du Mahâyâna.

L'homme qui se croit en possession d'un savoir supérieur est plein de dédain pour celui qui s'attarde dans les limbes de la connaissance. Les Mahayanistes ont affecté d'appeler leurs adversaires des « auditeurs », *Çrâvaka* (1), et, pour mieux discréditer la méthode de salut enseignée par ceux-ci, ils l'ont qualifiée de Hînayâna, « le petit Véhicule » ou « la Voie inférieure » (2).

Sans cesse, ils reviennent sur la timidité des Hinayanistes, sur leur impuissance et sur la grave responsabilité qui pèse sur eux : « Inférieures, les dispositions des Auditeurs ; inférieure, la prédication qui leur est adressée ; inférieur, l'emploi qu'ils font des vérités enseignées ; inférieure, la provision de mérite qui en

(1) « Auditeurs » est la traduction habituelle du mot *çrâvaka*. Candrakîrti, un théologien mahayaniste, en donne une interprétation moins dépréciative : les çrâvaka seraient ceux qui « font entendre » la Parole du Bouddha. Remarquons que le Lotus de la Bonne Loi assigne précisément ce rôle aux Grands Disciples : « Nous ne cherchons pas pour nous-mêmes la connaissance parfaite et pourtant nous la révélons aux autres » (ch. IV, v. 38 sqq.). On ne pouvait concilier plus ingénieusement le dédain pour les personnes et le respect pour les écrits.

(2) La théorie a finalement posé la coexistence de trois Véhicules : le petit sert au commun des hommes ; le grand aux bouddhas présents et futurs ; le moyen aux bouddhas « individuels », qui sont capables de se sauver eux-mêmes, mais non de sauver les autres. Bien entendu, les Auditeurs ont des facultés émoussées, *mrdu* ; les *pratyekabuddha*, des facultés médiocres ; seuls, les bouddhistes qui aspirent à être des bouddhas avant d'entrer dans le nirvâ*n*a, ont des facultés aiguës, *tîksna*.

résulte pour eux ; inférieur, leur succès dans la poursuite de l'Illumination » (*MS A.* XIX, V. 46) (1).

La théorie commode des « deux sens » a rendu aux docteurs mahayanistes le même genre de service qu'aux Pères de l'Eglise l'interprétation typologique de l'Ancien Testament. Le Grand Véhicule n'abolit ni le Tripiṭaka, ni les anciennes institutions du bouddhisme. Le vieux fonds fut maintenu, mais en le noyant au milieu des additions et en le défigurant par une exégèse audacieuse (2).

Grâce à l'attitude que le Mahâyâna prit en face de la tradition, les points de contact restèrent nombreux entre les deux grandes fractions de l'Eglise. « Les deux systèmes, déclare I-tsing, sont parfaitement d'accord avec la noble doctrine. Pouvons-nous dire lequel des deux est le vrai ? L'un et l'autre sont également conformes à la vérité et mènent au nirvâna... L'un et l'autre ont pour but la suppression du mal et le salut de tous les êtres... Ils ne diffèrent point sur les articles essentiels. Nous n'avons pas encore « l'œil de la vérité » ; comment pourrions-nous distinguer ce qu'il y a de juste ou de faux en eux ? Ce que nous avons à faire, c'est de suivre l'exemple de nos prédécesseurs » (*Record*, p. 14 sq.).

Il se peut qu'il entre une petite dose de scepticisme dans l'affectation d'indifférence que manifeste I-tsing. Il faut tenir compte aussi de son sincère esprit de conciliation et d'un attachement, bien naturel chez un Chinois, à la tradition des ancêtres. Soyons certains cependant que, s'il tient un pareil langage, c'est surtout parce que, à l'époque de son voyage dans l'Inde, les différences entre mahayanistes et hinayanistes étaient atténuées au point qu'il devenait difficile de distinguer toujours entre eux.

Le rapprochement s'est opéré aux dépens du Hînayâna. C'est sous sa forme mahayaniste que le bouddhisme a fait ses plus belles conquêtes : dans le Tibet, en Mongolie, en Chine et au Japon,

(1) V. aussi IX, v. 8 ; XV, v. 4 ; *Lal. V.*, p. 34, 18 ; etc.

(2) Hînayâna et « Dix-huit Sectes » ne sont point des termes équivalents. Certaines sectes anciennes, les Sarvâstivâdin, par exemple, comptent parmi leurs membres des représentants de l'un et de l'autre yâna. A Ceylan, où tous les moines se donnent pour des Sthavira, ceux du Grand Monastère sont hinayanistes, ceux d'Abhayagiri se partagent entre les deux Véhicules. Les écrivains du Mahâyâna ne veulent rien savoir du petit Véhicule, tandis qu'ils ont essayé de s'annexer les grands noms du bouddhisme primitif.

le Grand Véhicule domine à peu près exclusivement ; il a fleuri dans le Cambodge et l'Annam, à Java et à Sumatra, jusqu'au moment où il a été supplanté par le bouddhisme « méridional » dans l'Indo-Chine, par l'Islam dans les îles de la Sonde. Bien plus, l'esprit nouveau envahit les anciennes sectes. On trouve des preuves de l'adoration d'Avalokiteçvara jusque dans l'île de Ceylan, cette citadelle de l'ancien bouddhisme. La spéculation philosophique prospère dans le Hînayâna, comme chez les descendants spirituels de Nâgârjuna ; elle y aborde les mêmes problèmes, ceux de l'être et du monde (1).

Si le bouddhisme du Grand Véhicule brilla d'un splendide éclat, cette prospérité ne fut pas de longue durée. Les pèlerins chinois qui parcourent l'Inde du Ve au VIIIe siècle ont constaté déjà bien des symptômes de décadence (2). « L'ombre du Bouddha, disait I-tsing, s'est évanouie de la rivière du Dragon ; la lumière a disparu du Pic du Vautour. Hélas ! combien y a-t-il encore de saints qui puissent transmettre la bonne Loi ? (*Record*, p. 106) (3).

La religion fondée par Gautama le Bouddha a disparu lentement du pays où elle avait pris naissance et obtenu d'abord de si brillants succès. Comment et pourquoi ? Ces questions n'ont pas reçu jusqu'ici une réponse pleinement satisfaisante. Les bouddhistes affirment, il est vrai, que leur religion a souffert des vives attaques du mimansiste Kumârila, au VIIe siècle, et du védantin Çankara, au commencement du IXe, et certains faits relatés par

(1) Deux des quatre grandes écoles sont hinayanistes, les Sautrântika, qui s'appuient sur les Sûtra, et les Vaibhâsika, qui s'attachent surtout à l'Abhidharma.

(2) Il ne serait pas juste d'associer trop étroitement le déclin du bouddhisme au triomphe du Mahâyâna. L'auteur du Milinda-Pañha se plaint déjà de l'affaiblissement de la religion. V. p. 95.

(3) Après la mort du Bouddha, les rois de différentes contrées marquèrent au sud et au nord les limites du Trône de Diamant en érigeant deux statues qui représentaient Avalokiteçvara assis face à l'Orient. Si ces statues s'enfonçaient dans le sol, ce devait être le signe que la loi établie par le maître disparaissait du monde. Quand Hiuan-tsang les vit, celle qui se trouvait à l'angle sud était déjà enfouie jusqu'à la poitrine (*Si-yu-ki*, vol. II, p. 116). Le déclin que déplorent les pèlerins chinois est malgré tout peu apparent au VIIe siècle, puisque Nâlanda, quand I-tsing y vint, comptait encore plus de 3.000 religieux, et que la propriété du couvent comprenait 200 villages.

Hiuan-tsang permettent de croire à une haine tenace et sournoise des brahmanes pour des rivaux qui souvent les supplantaient dans la faveur des puissants. Il semble cependant que les violences n'ont jamais été que sporadiques ; et les polémiques des théologiens ne sont évidemment pas sorties de l'enceinte des écoles. De persécutions proprement dites, il n'y en a pas eu, au moins de la part des souverains nationaux. Le bouddhisme eut certainement plus à souffrir de l'Islam, qui détruisit les monastères, son principal point d'appui.

Mais l'invasion musulmane ne fit elle-même que hâter une fin qui s'annonçait depuis longtemps. Ce qui a ruiné le bouddhisme, c'est sa ressemblance toujours plus grande avec les cultes hindous, avec le sivaïsme, en particulier. Les Hiuan-tsang et les I-tsing nous apportent de nombreuses preuves de la pénétration des idées païennes jusque dans les couvents les plus réputés.

C'est surtout par le Mahâyâna que s'introduisirent les germes morbides qui firent mourir le bouddhisme de consomption. Les gens du Petit Véhicule assuraient que les religieux de Nâlanda différaient à peine des moines sivaïtes. Employant de plus en plus les mêmes méthodes, adorant des divinités de même genre et quelquefois les mêmes dieux, le bouddhisme était destiné à être absorbé par les religions hindoues. Celles-ci avaient en effet sur lui le double avantage d'être plus conformes à la vieille tradition nationale et de satisfaire mieux encore les besoins d'une religiosité qui se faisait toujours plus mystique, ritualiste et superstitieuse. La contagion du sivaïsme transforma le Mahâyâna en une doctrine ésotérique pénétrée de tantrisme (1). Ce fut le dernier avatar du bouddhisme indien. A partir du XIe siècle, le bouddhisme n'existe plus que sporadiquement dans l'Inde. Son agonie va durer encore quatre ou cinq cents ans ; après cela, on ne le rencontrera qu'à la périphérie.

Bien que sa physionomie ait beaucoup changé au cours d'une histoire qui s'étend sur quinze siècles au moins, le bouddhisme indien, en tous ses éléments essentiels, est resté remarquablement fidèle à lui-même (2). L'auteur tibétain que Wassilief a suivi

(1) Pour le bouddhisme tantrique, voir p. 429 sqq.
(2) A l'appui de cette remarque, deux citations, l'une ancienne, l'autre

dans son exposé des principales écoles a dit vrai quand il affirme que tous les bouddhistes ont en commun les grandes doctrines fondamentales, c'est-à-dire les quatre Nobles Vérités et la chaîne des douze causes. Il aurait pu ajouter l'appareil littéraire : nomenclature, images, exemples ; et surtout la légende qui est la même pour toutes les sectes et toutes les écoles. Et non seulement on peut retrouver dans l'ancien bouddhisme les germes de beaucoup d'idées et de pratiques qui se sont ensuite épanouies dans le Grand Véhicule, mais encore, les innovations de celui-ci se sont parfois bornées à faire passer au premier plan telle croyance, tel problème, telle méthode que leurs prédécesseurs considéraient comme secondaires.

Nous pourrons exposer une grande partie de la doctrine bouddhique, sans séparer les enseignements primitifs des prolongements même lointains qu'ils ont trouvés dans le Mahâyâna.

tout à fait récente : « Le Grand Véhicule, aurait dit Nâgârjuna, enseigne la non naissance ; le Petit, la destruction ; destruction ou non naissance, c'est la même vacuité » (citation du Madhyamakâvatâra). — « Le Mahâyâna est la méthode pour arriver à l'Illumination par la connaissance de l'impermanence de toute chose ; le Hînayâna, la méthode pour arriver à l'Illumination par la connaissance de la misère de toute chose » (Kuroda, *Hauptlehren des nördl. Buddh.*, p. 3). Pour l'ancien bouddhisme, il n'y a souffrance que parce qu'il y a impermanence. Les deux doctrines reposent donc sur une même base, mais ne mettent pas l'accent sur le même concept.

LIVRE DEUXIÈME

LA DOCTRINE DE LA SOUFFRANCE ET DU SALUT

Comment les trois organes essentiels de la religion opèrent-ils dans l'âme du croyant, le Bouddha par les souvenirs qu'il a laissés ou par l'action qu'on lui suppose encore ; l'Eglise par la règle de vie qu'elle prescrit et par les exemples que donnent ses membres ; la doctrine par les vérités qu'elle est censée révéler ? Comment, sous l'influence des forces contenues dans le bouddhisme, l'homme naturel se transforme-t-il en un homme religieux ? Comment, grâce à ce travail intérieur, est-il à même d'atteindre le but lointain proposé à ses efforts ? Répondre à ces questions, c'est faire la théorie dynamique de la religion.

D'une religion, mais non pas d'une science philosophique de la vie et du monde !

On a trop souvent proposé aux lecteurs européens l'œuvre de Gautama le Bouddha comme un système qui, philosophique et religieux, est propre à satisfaire à la fois les besoins rationnels et les besoins émotifs de beaucoup d'âmes contemporaines (1). C'était imputer à son enseignement une homogénéité qu'il n'a jamais eue, et surtout c'était le mutiler en voulant le simplifier.

Ouvrière de vie, ou tout au moins prétendant agir sur la vie, une religion n'est pas un système. Elle n'a d'un système ni la coordination, ni la simplicité logique. Elle est multiple, comme la vie ; imprécise, comme les problèmes aux nombreuses inconnues pour lesquels elle offre une solution ; d'autant plus complexe même que la vie dans laquelle elle prend sa source et sur laquelle elle se répand, pour la féconder ou pour la stériliser, est celle, non pas d'individus, mais d'une collectivité. Si cette collectivité a déjà atteint un certain degré de civilisation, infiniment variées

(1) Je cite un seul témoignage, choisi à cause de l'autorité que lui confère son origine : « Le bouddhisme, dit le seigneur abbé des grands couvents de Kamakoura, Soyen Shaku, est la religion la plus rationnelle et la plus intellectuelle du monde » (*Sermons of a buddhist Abbot*, p. 28).

sont alors les conditions de son existence et divergentes les aspirations dont elle est travaillée.

Une deuxième cause, la puissance de la tradition, vient encore augmenter pour une religion cette diversité native. Si indépendants qu'ils veuillent être, les auteurs de systèmes philosophiques sont incapables pourtant de s'affranchir tout à fait du milieu dans lequel ils vivent et d'antécédents qui, à leur insu, déterminent leur pensée dans une large mesure. Cette pression est bien plus forte encore sur le fondateur d'une religion, qui a de tout autres préoccupations que d'élaborer une doctrine dialectiquement satisfaisante. A bien des égards, il est un fils de son temps ; c'est son temps qui lui pose d'une certaine façon l'énoncé des éternels problèmes de la destinée humaine et qui met à sa disposition les données avec lesquelles il doit les résoudre. Tous les plis intellectuels de sa race se retrouvent dans son mode de pensée ; les idées fondamentales qui constituent la mentalité ambiante s'imposent à lui comme autant d'axiomes indiscutables.

L'une du dedans, l'autre du dehors, ces deux causes ont été manifestement à l'œuvre dans le bouddhisme.

Tout d'abord, son fondateur a en vue un but essentiellement pratique. Aussi, bien plus que de faire un système intérieurement cohérent, veut-il qu'en chaque point sa doctrine agisse le plus puissamment possible sur la volonté de ses disciples.

Et puis, la charpente de l'édifice élevé par le Bouddha a été presque entièrement faite de matériaux élaborés dans les écoles brahmaniques. Ces concepts sont entrés de plain-pied dans la dogmatique avec l'autorité que leur assurait une tradition déjà ancienne. Quel miracle ce serait, si ces données, auxquelles on ne s'avise même pas de demander leurs titres de légitimation, présentaient un caractère homogène et cadraient toujours avec l'ensemble de la doctrine dont elles font maintenant partie intégrante ! En fait, le bouddhisme a juxtaposé bien des éléments qui nous paraissent contradictoires. Mais leur incompatibilité n'est point la preuve qu'ils ne sont pas également primitifs.

A ces causes générales de trouble s'en sont ajoutées d'autres qui, sans être spéciales au bouddhisme, y furent très particulièrement actives. Il est hors de doute que le Bouddha n'a pas embrassé dans son enseignement tout ce qu'on comprend d'habitude

sous le nom de religion. Ne visant qu'un objet, le salut, il a, pour tout le reste, laissé aux fidèles liberté de penser et d'agir. Il leur est permis, par exemple, d'attribuer aux divinités populaires une puissance dans les choses de la vie profane et de leur adresser des prières et des offrandes. Les bouddhistes ont fait usage de cette latitude et, dans les textes les plus sacrés, bien des passages nous révèlent des pratiques et des croyances qui ne paraissent pas en harmonie avec la théorie générale du salut.

Enfin, nous ne devons pas oublier que nos documents sont bien postérieurs au maître dont ils prétendent répéter la parole. La doctrine nous arrive donc non seulement réfractée par le seul fait de son passage dans des esprits nouveaux, mais encore déformée par la différence des conditions où se trouvent placés l'initiateur d'une religion et ses disciples. De là quelque chose d'indécis et de contradictoire à propos même de questions capitales. Le Bouddha, par exemple, avait enseigné une discipline toute personnelle de salut ; l'Eglise n'a pas maintenu cette méthode dans sa pureté ; elle a fait intervenir des agents extérieurs dans un processus qui, à l'origine, était exclusivement psychologique.

La doctrine prêchée par le Bouddha et transmise dans les Ecritures n'est donc pas d'une seule venue, tant s'en faut. Les inconséquences et les contradictions n'y sont ni plus rares, ni moins graves que dans d'autres religions.

CHAPITRE PREMIER

LES CONDITIONS GÉNÉRALES DU SALUT

Le mal. Quand le Bouddha conférait l'ordination à un nouveau disciple, il lui disait : « Va, bhiksu, la loi a été bien prêchée ; mène une vie de pureté, pour mettre complètement fin à la souffrance ». Quel est le mal qu'il s'agissait de détruire ?

Le bouddhisme n'a pas défini autrement que les Upanisad la maladie dont l'homme souffre par le fait même de son humanité. Mais, concrète et poignante, la peinture de la commune misère est maintenant plus riche et plus colorée que ce n'était le cas dans la littérature antérieure.

« Tout ce qui est impermanent est souffrance » (*Madhyam. Vr.* p. 460). L'homme souffre parce qu'il n'y a qu'instabilité en lui-même et hors de lui. « Quelle est l'union qui ne finit par une séparation ? quel bonheur est à l'abri de l'adversité ? » (*Jât. M.* p. 227).

L'homme vulgaire n'est guère ému par la pensée de la fragilité universelle ; il s'amuse même étourdiment au spectacle que lui offre la vie. Une chose du moins le trouble, la caducité de sa propre existence. « Brève en vérité est cette vie. Qu'elle est fugitive ! Sa loi, c'est l'instabilité » (*Majjh. N.* vol. II, p. 73). Sa loi, c'est la mort, qui d'avance en empoisonne toutes les joies. « Guetté par Yama et traqué par lui, comment peux-tu trouver quelque plaisir à manger, à dormir, à aimer ? » (*B C A.* VII, v. 6).

Qu'on ne s'y trompe pas,en effet ! Les bouddhistes ne sont pas plus las de la vie que les autres Hindous. Ils la maudissent, mais c'est parce qu'elle est trop courte à leur gré. « La mort est haïe par tous les êtres » (*Dhp.*, v. 150). — « Il a été dit par le Bienheureux : Tous les hommes ont peur de la mort » (*Mil. P.* p. 145).

Le bouddhiste compte sur une vie future et même sur une infinité de vies futures. Il semble donc que le trépas ne devrait être pour lui que la fin d'une étape dans le long voyage de l'existence. Mais non, ces vagues perspectives ne le rassurent qu'im-

parfaitement. Quand sa pensée se reporte vers ceux qu'il a perdus, il parle d'êtres pour lesquels il n'est plus rien, qui ne sont plus rien pour lui. « Ma mère, disait Siddhârtha à son cocher Chanda, où suis-je maintenant pour elle ? où est-elle pour moi ? » (*Buddhac.* VI, v. 45). « Les êtres vivants dont on prononce le nom, on les voit, on les entend ; mais de l'individu qui est défunt, une seule chose reste, le nom » (*Sutta-N.* v. 808). Si donc la mort est, pour la personnalité, non pas un point à la ligne, mais le point final de l'existence, la vie présente est la seule réalité qui compte. Or, brève comme elle est, qu'elle apparaît insignifiante et misérable au regard de l'infini des temps ! et combien nos efforts et les résultats que nous obtenons sont écrasés par ces chiffres incommensurables d'années où l'imagination des Hindous s'est toujours complu et qui sont bien propres à donner le vertige !

La mort n'est pas seulement dans le fait brutal qui mettra un terme au cours actuel de notre existence ; elle est dans toute la vie. Car la vie est un perpétuel changement et par conséquent une incessante destruction. Mort ou vivant, le corps est également misérable, également impur ; « dépendant, il est impermanent » (*Udâna* p. 81). « Le bhiksu, doué d'intelligence et instruit par le Bouddha, connaît à fond le corps et le voit tel qu'il est. Ainsi ceci, ainsi cela ; ainsi cela, ainsi ceci (1). Le corps à deux pieds est impur, puant, plein d'infection ; il dégoutte de tous les côtés » (*Sutta-N.* v. 193 sqq.).

Puisqu'il n'est rien de durable, tout est une cause de souffrance, même le plaisir, qu'on se procure avec peine, qu'il est impossible de prolonger et qui laisse après lui des regrets et des désirs plus cuisants. La vie est un enchaînement de douleurs ; et une série de vies ne fait que multiplier cette misère. Les larmes que nous avons versées dans nos existences antérieures formeraient une mer plus immense que l'Océan lui-même.

La sensation est la forme de la souffrance chez l'homme. Sensation et souffrance sont indissolublement associées l'une à l'autre (2) ; d'abord, parce que tout changement se traduit chez

(1) Ceci : le corps vivant ; cela : le cadavre.
(2) « Partout où il y a sensation, il y a sensation de douleur » (*M S A.*, XVII, 64).

le sujet par une sensation ; puis, parce que la sensation est la source où prend naissance l'existence individuelle. C'est elle en effet qui amène l'homme à croire que « ceci est moi », « ceci est mien », alors que « ceci » est quelque chose d'infiniment changeant et que « ceci » n'a rien d'un « moi » posé comme une substance immuable et éternelle.

Si le mal que j'éprouve est dans ma sensation, il n'existe que dans mon entendement (*vijñâna*), et son origine est toute subjective. Sa racine, c'est mon désir, mon aversion, ma sottise (1), ou, pour la désigner d'un mot, c'est mon ignorance. Dès que je regarde comme venant de « moi » la forme ou la sensation, je ne suis plus mon maître. La forme et la sensation changent sans cesse ; la conscience entraînée par elles change en même temps, et mon esprit perd son assiette.

Une doctrine philosophique aurait eu garde d'objectiver l'ennemi intérieur contre lequel l'homme doit lutter. Mais une religion a vite fait de transformer en mythes les concepts abstraits. Par le même mouvement qui a conduit le bouddhisme à poser son fondateur comme type concret du bien et comme source positive du salut pour l'homme, le mal aussi a été personnifié en un être qui est l'exacte contre-partie du Bouddha et qui, ennemi du genre humain, n'a qu'un souci, entraver l'œuvre du salut. Cette personne, c'est Mâra, le Malin (2).

Trait pour trait, Mâra correspond à la description qui vient d'être faite du mal dont souffre l'humanité. Son nom le signale tout de suite comme une personnification de la mort (3). Identique au Mrtyu qui joue un si grand rôle dans les Brâhmana, il porte lui aussi le surnom de *pâpman*, le Méchant (4).

Ennemi de la connaissance salutaire, il résume en sa personne le monde des formes et des noms, le monde des phénomènes. Car il est la pensée « ceci est mien », « ceci est moi ». Il tient l'homme

(1) Ce sont les trois « racines funestes ».

(2) Le Bouddha et Mâra sont si bien solidaires l'un de l'autre qu'ils apparaissent dans ce monde au même moment (*Mil. P.*, p. 155).

(3) Il a beaucoup d'autres noms ; mais presque tous le désignent aussi comme une divinité de la mort : Antaka, le trépas ; Maccurâja, le roi de la mort ; Krsna, le Noir.

(4) Ou *pâpiyâms*, « le pire ».

par le vijñâna, l'entendement (1). Nos sens, leurs opérations, tout ce qui alimente notre vie individuelle, voilà la prise que Mâra a sur nous : « Ecartez de vous le désir de saisir ce qui est hors de vous, en haut, en bas, en travers, au milieu. Quel que soit l'objet que l'on saisit en ce monde, par lui Mâra saisit la créature » (*Sutta-N.* v. 1103).

Sous une forme mythique, Mâra a donc quelques-uns des aspects de la *prakrti* du Sânkhya, qui est aussi le principe de tout changement et la source de l'erreur qui lie l'âme au monde des corps. Comme la prakrti, Mâra s'évanouit dès qu'on le démasque (2). Mais entre la prakrti et Mâra il y a aussi toute la distance qui sépare la nature aveugle d'une puissance méchante, un principe de mouvement et de création d'un agent de péché et de mort.

En apparence, tout au moins, le pessimisme bouddhique ne saurait être plus radical. Le mal qu'il s'agit de supprimer, c'est la série des phénomènes qui, de la première heure à la dernière, résultent pour l'homme de son contact incessant avec le monde ; pour l'appeler de son vrai nom, le mal, c'est l'existence phénoménale. La vie est condamnée, non pas à cause des souffrances qu'elle procure, mais parce qu'elle est la vie.

Cette doctrine est en fait corrigée précisément par ce qu'elle a d'excessif. Si la vie était positivement mauvaise, elle apparaîtrait immédiatement telle à tous les hommes ; et l'on n'en verrait point s'ébattre gaîment et folâtrer. On ne trouve la vie impuissante, caduque et malheureuse que quand on s'avise de la juger d'après un idéal absolu de félicité, de stabilité, de pouvoir (3).

(1) Quand un homme meurt, Mâra prend possession de son « entendement ». Dans le cas du sage Godhika, le Malin s'en est allé bredouille. C'est que Godhika était entré par la mort dans le nirvâna : son vijñâna s'était évanoui.

(2) Pour avoir prise sur Mâra, et le réduire à l'impuissance, il ne suffit pas de le reconnaître ; il faut l'appeler par son nom. Cette croyance, le bouddhisme l'a héritée des pratiques de la magie. V. *Majjh. N.*, I, p. 332 sqq.

(3) Les « sots » croient qu'il n'y a de souffrance que dans la sensation douloureuse. Leurs sens, en effet, sont viciés. Il en est d'eux comme du malade qui s'imagine que le sucre est amer. Un brin de laine n'est pas senti, s'il se pose sur la main ; s'il entre dans l'œil, il cause une vive douleur. La paume de la main, c'est l'homme vulgaire ; l'œil, c'est le sage. Le sage seul est profondément bouleversé par la vue de la souffrance universelle (*Madhyam. Vr.*, p. 476).

La foule se contente à merveille des relativités qui composent l'existence. De là vient qu'elle ne sent point sa misère : « Les créatures vivent dans une maison en flammes, et pourtant elles n'ont ni crainte, ni épouvante. Elles ne savent pas ! Elles ne se soucient pas ! Elles ne sursautent pas ! Elles n'essaient pas d'échapper ! Elles se divertissent et courent de côté et d'autre dans ce triple monde, qui est comme une maison en flammes » (*Saddh. P.* p. 77 sq.).

Si la plupart des hommes, ignorant leur malheur, sont comme les enfants qui, dans la maison embrasée, s'amusent tout occupés de leurs joujoux favoris, n'eût-il pas été plus humain de les laisser dans cette bienheureuse inconscience ? Un apôtre rempli d'une foi robuste ne se pose pas cette troublante question. Il est comme le père qui entend ses enfants rire insouciamment et s'amuser au milieu de l'incendie ; il les appelle, les avertit du danger et les sauve même malgré eux. Confiant dans l'efficacité du remède qu'il leur apporte, le Bouddha a cru devoir dessiller les yeux des hommes et les éclairer sur la nature de leur misère.

La possibilité de détruire le mal. Si la souffrance venait du dehors, si elle était causée par des agents sur lesquels l'individu n'eût pas de prise, il y aurait lieu de douter qu'elle pût jamais être supprimée. En enseignant qu'elle a sa source profonde dans le cœur de l'homme, le Bouddha a affirmé la possibilité d'une guérison. L'homme ne peut rien sur sa misère actuelle, mais il dépend de lui d'étouffer en son germe la souffrance future ; il n'a pour cela qu'à se conformer à la discipline spirituelle que le Bouddha lui a enseignée (1).

(1) Cette démonstration psychologique de la possibilité du salut est d'accord avec les idées qui semblent bien avoir été à la base de l'enseignement primitif. Mais elle ne fut point la seule. On a essayé de prouver dialectiquement que la souffrance n'est pas incurable. Le contraire, a-t-on dit, suppose le contraire : la chaleur est, donc il y a fraîcheur. Puisque la souffrance, le devenir et la naissance existent, la non souffrance, le non devenir et la non naissance existent aussi (*Jât.*, I, p. 4). La vie phénoménale, avec son cortège de misères, implique une forme de l'être sans contingences ni misères.

Mais cet état dont on affirme l'existence est-il à la portée de l'homme ? Oui ; si l'homme n'avait pas le *pouvoir* de se sauver, il n'y aurait pas pour lui *devoir* d'y tâcher. C'est ce que déclare le *MSA* (XI, 53) : *yâtavyam yânam*, « nécessité d'aller, possibilité d'aller ». Cf. *Udâna*, VIII, 2.

Quand on s'avisa de représenter le mal sous une forme objective et concrète et que l'homme n'eut plus tant à lutter contre sa propre nature que contre Mâra, la guérison n'en fut pas moins assurée à quiconque observerait fidèlement les commandements du Bouddha. Le maître a triomphé du Méchant ; en suivant ses leçons et son exemple, les disciples pourront à leur tour se soustraire à la domination de Mâra.

C'est parce qu'elle apportait au monde l'heureuse nouvelle de la guérison possible que la naissance du Bouddha produisit un si grand émoi dans l'univers. Les animaux eux-mêmes participèrent à l'allégresse générale ; à plus forte raison les dieux, les génies et les hommes.

Le salut apporté par le Bouddha intéresse l'univers entier. Est-ce à dire que la guérison qu'il annonce soit immédiatement réalisable pour tous les êtres sans exception ?

Non ; seuls les hommes peuvent être sauvés. « Es-tu un homme ? » demande-t-on à celui qui désire recevoir l'ordination ; c'est-à-dire : es-tu vraiment un homme et non pas un démon ou un serpent sous forme humaine ? Et non pas seulement les démons et les nâga, mais les dieux eux-mêmes ne sont pas dans une condition favorable au salut. Quoique temporaire, la félicité dont ils jouissent les empêche d'éprouver le besoin de mettre fin à une existence décevante. « Quel avantage le ciel pourrait-il vous donner ? C'est dans le monde présent, dans l'état où vous êtes maintenant qu'il vous faut être des conquérants » (*Mil. P.* p. 393). Cette impuissance pour le salut est surtout vraie des dieux dont l'existence s'écoule dans les régions où il n'est plus de perception (1).

Le privilège des hommes est fondé sur leur nature propre. Le

(1) Sont exclues du salut les catégories suivantes : les damnés, les trépassés démoniaques, les animaux, les « barbares », les dieux à longue vie, les hérétiques, les muets (= les hommes stupides), ceux qui naissent quand il n'y a pas de bouddha. Ce sont là les 8 « inopportunités » (*aksana*, *BCAP*, I, 4). On trouve ailleurs des listes un peu différentes ; mais dans toutes figurent les dieux à longue vie, c'est-à-dire les dieux des mondes sans forme et sans perception.

Un bouddha peut avoir une ou plusieurs naissances dans des mondes divins, mais non pas dans ceux où la perception est supprimée.

La doctrine ordinaire est que les dieux ne peuvent aspirer au salut qu'en passant par l'humanité.

Lalita-Vistara (p. 400) et le Mahâvastu (vol. III, p. 317) racontent que le Bouddha, contemplant l'univers de son œil divin, constata l'existence de trois espèces d'êtres : les uns irrémédiablement plongés dans l'erreur ; d'autres fermement établis dans la vérité ; d'autres enfin qui sont des « indéterminés » (*aniyata*). Son intervention était inutile pour les deux premières catégories ; qu'il prêchât la Loi ou non, les premiers n'étaient ni plus ni moins damnés ; les autres, ni plus ni moins sauvés. Les aniyata, au contraire, avaient grand besoin de son ministère. Ces trois catégories correspondent aux trois *guna*, *sattva*, *rajas* et *tamas*. Or nous savons que le *rajas*, la passion, est justement le lot des hommes ; c'est parce qu'ils ont la passion qu'ils sont indéterminés et libres, et c'est parce qu'ils sont indéterminés que la prédication du Bouddha peut agir sur eux.

N'est pas homme qui veut. Grâce à la métempsycose, tous les êtres possèdent des chances de revêtir un jour ou l'autre cette forme privilégiée ; mais ces chances sont minimes. Elles sont surtout infiniment petites pour le fou qui n'a pas su profiter des avantages que lui offrait la condition humaine (1).

Celui qui veut recevoir l'ordination doit déclarer non seulement qu'il est homme, et non pas démon, mais aussi qu'il est homme et non pas femme. Le salut, en effet, n'est pas immédiatement accessible aux femmes : « Il est impossible qu'une femme atteigne à la sainteté ». Aussi est-il expressément affirmé que le Bouddha — et même qu'aucun bouddha — n'a jamais appartenu à ce sexe inférieur. Cette condamnation a été inspirée par l'horreur que les ascètes ont de la sensualité. Tous haïssent la femme parce qu'elle représente à leurs yeux la passion, les victoires de la chair et les défaites morales. « A la vue d'une femme insuffisamment vêtue, insuffisamment voilée, le désir gonfle le cœur de l'homme ; et l'ascète dont le cœur est ainsi gonflé de désir abandonne la vie religieuse « (*Majjh. N.* I, p. 462) (2).

(1) « Te voici embarqué dans ce bateau qu'est la condition humaine. Passe le grand fleuve de la souffrance. Insensé ! ce n'est pas le moment de dormir ! Ce bateau, tu auras de la peine à l'avoir de nouveau à ta disposition » (*BCA.*, VII, v. 81). Cf. l'apologue de la tortue borgne et du morceau de bois troué que les vents ballottent sur l'Océan, *Majjh. N.* III, 169.

(2) Le texte ajoute : « En vérité, cette femme est un requin ». L'auteur maudit l'être qui est l'occasion de la chute, plutôt que de condamner la

Jusqu'à la fin, le bouddhisme estimera les femmes inaptes à la sainteté, et par conséquent au salut. Dans sa compassion pour tous les êtres, l'auteur du dixième livre du Bodhicaryâvatâra, après avoir demandé la santé pour les malades, la liberté pour les prisonniers, la force pour les faibles, ajoute cette suprême prière : « Puissent en ce monde toutes les femmes obtenir la virilité ! » (1)

A cela se bornent les limitations du salut. Sans exception, tous les hommes sont appelés. Un des titres de gloire du bouddhisme est d'avoir fait tomber les barrières religieuses que la nationalité élevait entre les hommes. Mettant l'individu au premier rang de ses intérêts, nous le voyons de bonne heure s'occuper de prosélytisme. Le droit de tous au salut est formellement affirmé dans le Milinda-Pañha : « Que ce soit en Scythie, en Grèce, en Chine, à Bénarès, sur un sommet de montagne ou dans le ciel de Brahmâ, tout homme qui, vertueux et plein de zèle, sait discipliner sa vie, réalisera le nirvâ*na* » (p. 327).

La vie religieuse a été aussi placée en dehors des divisions créées par le système des castes. De même que les fleuves, en se jetant dans l'océan, perdent leur nom et confondent leurs eaux, de même les membres des quatre castes, dès qu'ils renoncent à la vie domestique, n'ont plus que le nom d'ascètes attachés au fils des Çâkya. « Vaines paroles, a dit le Bouddha, vaines paroles,

faiblesse de celui qui cède à la tentation. Le sentiment qu'il exprime est très humain, mais est-il conforme aux principes d'une doctrine qui fait de la victoire sur soi-même une condition du salut ?

(1) C'est aussi le vœu qu'a prononcé Dharmâkara (= Amitâbha). — Quand Ânanda demanda que des nonnes pussent être reçues dans la communauté, le Bouddha céda, mais à contre-cœur : « Une fois que nous les aurons admises, elles seront pour l'ordre ce que la rouille est pour les champs de riz. Sans cet élément de trouble, la Loi se fût maintenue pendant mille ans ; elle ne durera maintenant que 500 ans » (*Cullavagga*, X, 1, 6). — Bien que disqualifiées, les femmes ont souvent joué un rôle dans le Sangha et beaucoup ont été remarquables par leur savoir et l'ardeur de leur piété. Au reste, pourquoi se fussent-elles senties gênées ? Le salut, qui est en dehors du phénomène, ne peut pas être en fonction du sexe, qui appartient au monde des formes. La bhiksu*nî* Somâ l'a bien fait voir. Mâra était venu dire à cette religieuse : « Une condition que les sages ont de la peine à obtenir, comment une femme y atteindrait-elle avec son intelligence bornée ? » — Elle lui répondit : « Peu importe qu'on soit une femme, quand le cœur est pleinement tranquillisé, que la connaissance s'épanouit, que l'on voit la vérité. Si quelqu'un pense : Je suis femme, ou : Je suis homme, ou : Je suis ceci ou cela, alors, oui, Mâra peut s'occuper de lui » (*Samy. N.*, vol. I, p. 129).

en vérité, que celles qu'on dit dans le monde : La caste des brahmanes est la meilleure, les autres sont inférieures ; les brahmanes sont la caste blanche ; les autres, les castes noires ; les brahmanes sont purs, impurs les non-brahmanes » etc. (*Majjh. N.* II, p. 84). « Entre les catégories d'hommes, il n'y a de différence que par les noms » (*Sutta-N.* v. 601 sq.). Tout un sûtra du Majjhima-Nikâya a pour but de prouver au brahmane Açvalâyana l'égalité des hommes entre eux : point de différence pour le sa*m*sâra ; même capacité de faire le bien ; même qualification pour la pureté matérielle. Et surtout, complète identité physiologique : le fils d'un ksatriya et d'une femme brahmanique est pareil à son père et à sa mère ; le produit d'une jument et d'un âne n'est ni jument ni âne ; c'est un mulet (vol. II, p. 149 sqq.).

Le bouddhisme n'a nullement cherché à détruire la caste en tant qu'institution sociale. Il la reconnaît comme un fait naturel au même titre que d'autres différences créées entre les hommes par la naissance ou par l'hérédité. Il ne conteste pas la légitimité des égards qu'on a dans le monde pour les membres des deux castes privilégiées. Il va même jusqu'à déclarer qu'un bouddha ne saurait naître que dans une famille de ksatriya ou de brahmanes (1). Mais il proclame que tous les hommes peuvent étudier le dharma, et que tous, l'ayant étudié, peuvent aussi l'enseigner.

Si grande que soit leur misère morale ou intellectuelle, tous les hommes peuvent aspirer au salut. « La porte de l'immortalité est ouverte à tous les êtres. Que celui qui a des oreilles vienne, écoute la Parole et croie ! » (*Majjh. N.* vol. I, p. 170).

Les auxiliaires de l'homme dans l'œuvre de la destruction du mal. L'homme peut-il, avec ses seules forces, réaliser le salut ? Certainement. Témoins ceux qui sont arrivés au but avant la venue du Bouddha et que les Ecritures désignent d'un nom significatif, les *pratyekabuddha*, « bouddhas individuels ». Témoin Gautama,

(1) L'introduction du Jâtaka explique la naissance de Siddhârtha dans une famille de ksatriya en disant que les ksatriya jouissaient alors du respect des hommes.

Quand les écrivains bouddhistes énumèrent les quatre castes, ils mettent ordinairement en tête les ksatriya ; les brahmanes occupent la seconde place. Il n'en est déjà plus de même au temps de Hiuan-tsang, pour lequel l'Inde est le pays des Po-lo-men, des brahmanes.

dont il est dit expressément qu'il n'eut pas d'initiateur, de guide spirituel : « Il vit le dharma sans qu'il lui eût été enseigné » (*Sutta-N.* v. 934).

L'œuvre du salut est difficile. Les ennemis contre lesquels il faut lutter sont innombrables. L'homme a besoin qu'on l'éclaire, le soutienne, le réprimande. « Je ne puis tout seul venir à bout du grand océan de mes fautes. Aussi, de tout mon cœur, j'écoute la parole de ceux qui sont habiles à diriger les autres, bienfaiteurs spontanés, et je me considère comme l'élève de tous les hommes (2). Celui qui me fait connaître le danger qui est derrière moi ou ailleurs, qu'il agisse par haine ou par affection, est de toutes façons un ami auquel je dois la vie » (*Çik*s. p. 364). Les maîtres et les « bons amis » secondent le bouddhiste dans la lutte contre le mal. Mais c'est au Bouddha surtout qu'il appartient d'intervenir d'une manière efficace dans l'histoire morale de ses « enfants ».

Il suffisait aux pratyekabuddha de s'être hissés eux-mêmes aux sommets lumineux de la vérité ; ils n'éprouvent pas le besoin de communiquer aux autres les découvertes qu'ils ont faites. Plus généreux, plus confiant dans la force de l'enseignement et de l'exemple, et surtout soulevé par cette foi qui fait les vrais apôtres, Gautama a voulu que tous les hommes fussent mis au bénéfice de son savoir. Les Ecritures palies l'exaltent comme celui qui a fait connaître le chemin, et de nombreux passages de la littérature du moyen âge prouvent que cette notion de son rôle est restée longtemps vivante.

Il est le chef de la caravane, l'instituteur par excellence (2), l'incomparable dresseur des hommes : « Les hommes roulaient comme la roue d'un char dans les chemins de la perdition, égarés, sans guide et sans protecteur ; il leur a montré le bon chemin » (*Çik*s. p. 320).

Il est le bon médecin. « Par des remèdes doux, il guérit les hommes gravement malades » (*B C A.* VII, 24). A peine né, il prend en sept pas possession de la terre et prononce cette parole

(1) De tous les hommes, puisque amis et ennemis me servent également.
(2) Parce qu'il est l'instituteur excellent, sa parole est « bien dite » *subhâsita*. Elle a donc la même autorité que, pour les brahmanes, celle des Védas, dont les hymnes aussi sont « bien dits », *sûkta*.

solennelle : « Je suis le destructeur de la vieillesse et de la mort ; je suis le meilleur des médecins ; j'ai le remède suprême entre tous » (*Lal. V.* p. 93). Dans la cité de la Loi, si longuement décrite par le Milinda-Pañha, on trouve un bazar de pharmacie où les chalands peuvent se procurer toutes les médecines que le Bouddha a fait connaître, ces médecines avec lesquelles il purge les hommes de leurs vues fausses, de leurs basses aspirations, de leur penchant à mal parler, mal agir, mal vivre, mal travailler, mal penser, mal méditer. « Buvez, bhiksu, buvez la médecine de la vérité et, la buvant, vivez ! Pour avoir bu cette médecine, vous vaincrez la vieillesse et la mort » (p. 335).

Il donne l'immortalité. « Moines, dit-il aux Cinq dans son premier sermon, ouvrez vos oreilles. L'immortalité a été conquise par moi ; je veux vous l'enseigner » (*M. Vagga* I, 6, 14). « Le vénérable Gautama est un laboureur ; son labour a pour fruit l'immortalité » (*Sutta-N.* v. 80). L'immortalité dont il révèle le secret, c'est l'affranchissement de la mort: instruits par lui, les disciples ont vaincu la mort, car ils n'ont plus à la redouter.

Il est la lumière du monde : « Comme on relève ce qui gisait à terre, comme on dévoile ce qui était caché, comme on indique la route à l'homme égaré, comme dans l'obscurité on prend en main une lampe pleine d'huile pour que ceux qui ont des yeux voient les objets, ainsi Gautama a éclairé le Dharma de diverses manières » (1).

Il est un sauveur. Mais il ne sauve pas comme un dieu qui intervient dans la destinée de quelques privilégiés, ni comme une victime expiatoire qui rachète par le sacrifice de sa vie les péchés des hommes. Il sauve parce qu'il a été lui-même sauvé, et que son enseignement et son exemple évoquent chez ses disciples les dispositions salutaires qui feront d'eux aussi des éveillés. Sa perfection morale et spirituelle est la garantie de la vérité de ce qu'il enseigne ; et le secret de son ascendant sur les âmes, c'est d'avoir prêché par sa vie plus encore que par sa parole : « Un libéré, un bhiksu, respecte en vérité le Tathâgata ; il le révère, le vénère et l'adore. Il se dit : Eveillé, le Bienheureux

(1) C'est la formule consacrée que les Sûtra mettent dans la bouche de ceux dont l'esprit a été éclairé par la parole du Bouddha.

enseigne la doctrine de l'éveil ; apaisé, celle de l'apaisement ; calmé, celle du calme ; évadé, celle de l'évasion ; éteint, celle de l'extinction » (*Majjh. N.* vol. I, p. 235) (1).

Une parole caractérise bien la nature de l'action exercée par le Bouddha sur les âmes. Il l'aurait prononcée, non pas, il est vrai, à propos de quelque dogme important ou d'un exercice spirituel, mais, — et c'est peut-être plus significatif encore —, à l'occasion d'une règle de discipline. Quand il astreignit les bhiksu à manger solitaires, il leur dit : « Ce n'est pas une injonction (2) que je formule, c'est une pensée que je suggère (3) aux membres du Sangha » (*Majjh. N.* I, p. 124). En vertu de la vieille croyance que, dans la perception, l'intellect prend la forme de l'objet perçu, il suffit que l'esprit se dirige avec intensité vers le Bouddha, vers les exemples et les instructions qu'il a donnés, pour qu'il se moule sur son objet ; il y a alors, d'un individu à l'autre, « production de pensée », *smrtyutpâda* ; le disciple suggestionné par le maître, ce « miracle » s'accomplit au moyen d'un processus psychologique qui n'a rien que de très naturel.

Si le Bouddha a puissamment agi sur les membres de l'Eglise, ce n'est donc point à cause de la nature transcendante de sa personne. Le Dharma sauve, parce qu'il est lui-même salutaire, et non parce que c'est un bouddha qui l'enseigne. « Tel bhiksu qui me suit en me tenant par le bord de mon vêtement est loin de moi et je suis loin de lui. Pourquoi ? Parce que ce bhiksu ne voit pas le Dharma et que, ne voyant pas le Dharma, il ne me voit pas. Tel autre réside à cent lieues de moi et cependant est tout près de moi et je suis près de lui. Pourquoi ? Parce que ce bhiksu voit le Dharma et que, voyant le Dharma, il me voit » (*Itiv.* p. 90 sq.). — Et ailleurs : « O bhiksu, si vous avez compris et vu la vérité telle qu'elle est, direz-vous : Nous devons le respect à notre maître et, par respect pour notre maître, comme il parle, nous parlons aussi ? — Non, Vénérable. — Ce que vous dites,

(1) Les livres du bouddhisme sanscrit contiennent des déclarations semblables : « Libre, je libère ; rassuré, je rassure ; apaisé, je procure l'apaisement » (*Saddh. P.*, p.123). — « Celui qui est lié ne peut délier autrui ; l'aveugle ne peut montrer la route. Mais celui qui est libéré, libère ; celui qui a des yeux montre la route aux aveugles » (*Lal. V.*, p. 184).

(2) *Anusâsanî.*

(3) *Saluppâda = smrty-utpâda.*

bhiksu, n'est-ce pas ce que vous avez reconnu, vu et saisi vous-mêmes ? — Oui, Vénérable » (*Majjh. N.* I, p. 265).

Quand le Bouddha mourut, il laissait après lui des dépositaires de son savoir et de sa méthode, et ceux-ci, servant de guides à leur tour, n'avaient qu'à perpétuer la tradition établie. Il n'était point nécessaire que l'Esprit descendît sur les écrivains sacrés pour les inspirer, ni sur les chefs de la communauté pour que l'enseignement fût complété au fur et à mesure de besoins nouveaux. Le souvenir du Tathâgata reste vivant dans son église, le souvenir de ses leçons et de ses vertus ; et le miracle de l'éducation va se répéter chaque fois que de pieux disciples entreront dans la voie par l'imitation de sa vie et l'obéissance à ses commandements. Sa parole, par la bouche de ceux qui la répètent, peut indéfiniment continuer d'exister et d'agir. C'est elle qui fait impression et non l'éloquence de ses interprètes : « Bien que le Tathâgata soit entré dans le nirvâna, quand un maître enseigne la vérité et que, parmi ses auditeurs, il en est un qui est saisi d'émotion et verse une larme, il faut voir là un effet de la puissance du Tathâgata » (*Çiks.* p. 96).

L'Inde bouddhique n'est pas restée fidèle à cette conception d'un Bouddha qui trouve lui-même la vérité, fait l'expérience personnelle de son efficacité pour le salut et guide les autres dans la voie qu'il a suivie. Très vite, elle a transporté sur la figure de son fondateur certains traits qui semblaient inséparables de la fonction d'un *guru*.

Pouvait-il en être autrement ? Aux yeux d'un Hindou, le dharma ne tire pas sa légitimité de la vérité intrinsèque qu'il contient ; elle lui vient de ce qu'il est la tradition établie à l'origine par des personnages autorisés et transmise ensuite par une série ininterrompue de garants dûment investis du droit d'en être les interprètes. L'Inde a une méfiance instinctive de l'individualisme ; les trouvailles que fait le génie isolé demeurent stériles, si elles ne sont pas rattachées, fût-ce artificiellement, à une autorité consacrée. Il en est ainsi des doctrines médicales et juridiques ; à plus forte raison sera-ce le cas de la religion et de la théosophie. La première chose qu'on demande à celui qui mène une vie religieuse, c'est : « Quel est ton maître ? De qui confesses-tu la doctrine ? » Avoir un maître fut pour les boud-

dhistes, comme pour « les brahmanes et ascètes », une condition indispensable du salut. On comprend par conséquent que le savoir des pratyekabuddha soit stérile (1). Que faire en effet d'une vérité qui puise son autorité en elle-même ?

Mais le Bouddha n'a pas eu non plus de guru ! N'a-t-il pas ouvert « une voie qui n'avait pas encore été ouverte » ? Quelle sera la garantie des enseignements et des exemples qu'il a donnés ? Cette question si naturelle, dès qu'il s'agit d'une doctrine et d'un genre de vie qui promettent le salut à tous ceux qui les acceptent avec foi, n'est-ce pas elle qui a déterminé l'histoire de la christologie ? Elle influa en tout cas d'une manière décisive sur l'idée que les croyants se sont faite du Bouddha. De cet homme conquérant la vérité à la suite de longues et douloureuses luttes intérieures, après que des déceptions nombreuses lui eurent prouvé la vanité des systèmes les plus réputés et l'inefficacité de méthodes consacrées par une longue tradition, on fit un être surhumain, prédestiné de longue date à être le sauveur du monde et apportant sur la terre une doctrine qui ne pouvait manquer d'être vraie, puisqu'elle était exactement celle qu'avaient déjà prêchée d'innombrables prédécesseurs. « Ce noble chemin que tu fais connaître, ô puissant, ô non pareil, est le même qu'ont révélé les Jina du passé, les Seigneurs de la Loi, les bienfaiteurs de l'univers » (*Çiks.* p. 320). Dès lors, aux séries de guru dont se faisaient honneur les sectes et les écoles du brahmanisme, répondit une série de bouddhas qui se ressemblaient d'ailleurs trait pour trait, dans leur vie et dans leur prédication, et qui sont venus,

(1) On a, d'une manière très simple, supprimé l'exception constituée par ces personnages : ils ont réussi à conquérir le nirvâ*n*a parce que, dans une précédente existence, ils ont reçu l'enseignement d'un bouddha. Cf. *Madhyam. Vr.*, p. 378). — Remarquons d'ailleurs que les pratyekabuddha ne se produisent que quand il n'y a pas de « bouddha parfait ». Qu'un Tathâgata se manifeste, aussitôt tous les éléments homogènes se cristallisent autour de lui ; on ne comprendrait pas qu'il se formât des noyaux isolés. Les dieux annoncèrent douze ans d'avance aux pratyekabuddha la naissance du Bouddha ; ceux-ci comprirent que le moment était venu pour eux de disparaître. 500 de ces sages, qui vivaient près de Bénarès, s'élevèrent au ciel et entrèrent dans le nirvâ*n*a. Ce qu'ils avaient d'impur fut consumé ; leurs reliques tombèrent dans un parc qui reçut de cet évènement le nom de *R*sipatana, « la chute des *r*si », une appellation qui prouve que la légende fut originairement brahmanique et que r*s*i et pratyekabuddha furent assimilés les uns aux autres.

de période en période, enseigner le chemin du salut. De plus, pour bien souder les uns aux autres les anneaux de la longue chaîne, on raconta que chaque bouddha avait reçu l'investiture d'un de ses prédécesseurs. La glorieuse qualité de sauveur des hommes se transmit ainsi d'un tathâgata à l'autre.

Une fois que l'enseignement eut pris l'aspect d'une tradition révélée, il passa pour tirer son efficacité, non plus de sa valeur propre, mais du fait qu'il avait été donné par un bouddha : « Ce n'est pas par le raisonnement, Çâriputra, que le Dharma doit être connu. Le Dharma n'est pas à la portée du raisonnement. Il doit être appris du Tathâgata » (*Saddh. P.* p. 39). La Loi forme désormais un bloc intangible, et c'est être hérétique que de dire : « Ceci est bien dit », « cela n'est pas bien dit » (1). Vérité transcendante, elle ne peut être connue que par une révélation ; et naître en un temps où il n'y a pas de bouddha est aussi fâcheux que d'être brute ou démon (2).

Accessible à ceux-là seulement qui ont le privilège d'être des hommes au moment de la venue du Bouddha, le salut commence à être considéré comme une grâce. Pour dispenser cette grâce, un être infiniment supérieur au commun des mortels descend exprès sur la terre et prend la forme humaine : « Je suis le roi de la Loi, né dans le monde pour amener les hommes à la félicité » (*Saddh. P.* ch. III, v. 104).

Le Bouddha de l'ancienne église exerce sur ses fidèles une action psychologique. Celui du Mahâyâna intervient d'une manière plus effective dans la genèse du salut. Et non pas seulement le Bouddha lui-même, mais aussi les saints, les bodhisattva, sont investis du pouvoir de sauver les hommes. La délivrance

(1) *Çiks.*, p. 95. L'histoire de la remontrance adressée à Ânanda, qui avait négligé de demander à son maître quelles règles disciplinaires pourraient être considérées comme facultatives, — même si cette légende est inventée de toutes pièces, elle est en tout cas fort ancienne, — prouve combien l'Eglise a vite pris la parole du Bouddha comme norme unique de la vérité et de la discipline.

(2) La légende d'Asita-Devala illustre d'une manière frappante cette croyance. Le vieux *rsi* ne put regarder sans fondre en larmes le futur Bouddha, qui venait de naître. C'est qu'il réunissait toutes les conditions voulues pour être sauvé, sauf une : il n'entendrait pas prêcher la Loi. Sa vie était donc manquée, et le séjour céleste n'était qu'une infortune de plus.

est une faveur octroyée par l'inépuisable bonté d'êtres surhumains à quiconque a su éveiller leur pitié ou forcer leur attention.

Il y a loin sans doute de la doctrine simplement humaine du bouddhisme primitif à une croyance où un mysticisme ardent s'associe à des notions venues des religions populaires. Observons cependant que la théorie mahayaniste du salut est composée pour une bonne part d'éléments qui procèdent de l'enseignement ancien. Sur nombre de points, le Grand Véhicule continue, en la développant, la tradition originelle.

Le Tripitaka pali insiste déjà sur l'immense compassion du Bouddha, sur la charité illimitée qu'il a déployée pendant qu'il était bodhisattva. Le Tathâgata n'a qu'une pensée, sauver les autres ; il n'a paru en ce monde que pour s'acquitter de cette bienfaisante mission. « Si trois choses n'avaient pas existé ici-bas, la naissance, la vieillesse et la mort, le Tathâgata ne fût pas venu sur la terre ; la Loi et la Discipline n'eussent pas brillé dans le monde » (*Ang. N.*, vol. V, p. 114) (1).

Quant aux bhiksu des premiers temps, si leur plus pressant devoir est de travailler à leur salut, ils n'ont pourtant pas le droit de se désintéresser des autres : « Bhiksu, vous êtes délivrés de toutes les entraves divines et humaines. Mettez-vous en route pour le profit et le bonheur de beaucoup de gens, pour témoigner au monde votre compassion, pour le bien, le profit et le bonheur des dieux et des hommes. N'allez pas deux par le même chemin, etc. » (*M. Vagga* I, 11, 1) (2). On sait qu'ils ont pris au sérieux

(1) Le Bouddha pousse aux dernières limites la compassion et l'amour. Et pourtant il ne réaliserait pas l'idéal du sage, s'il n'était en même temps un apaisé et, par conséquent, un indifférent. Que ses disciples se montrent indociles ou qu'ils l'écoutent pieusement, il n'en ressent ni chagrin, ni contentement, mais toujours il demeure maître de sa pensée et de sa réflexion (*Majjh. N.*, III p. 221). Le Bouddha du Grand Véhicule réunit les mêmes attributs de « grande compassion » et de parfaite sérénité. Il est exempt des deux « troubles » (*samkleça*), la sympathie et l'antipathie (*MSA.*, XX-XXI, vol. 53).

Un important témoin du bouddhisme sanscrit, la Jâtakamâlâ, a essayé de résoudre cette dissonance : « O miracle ! Si évidente que soit leur impassibilité à l'égard de leurs propres souffrances, même grandes, les (bodhisattva) compatissants sont affectés par la misère d'autrui, même petite » (I, v. 17).

(2) Cette prescription ne se justifiait que pour les premiers temps, alors que le Sangha était peu nombreux, — il comptait à ce moment 61 membres — ; très vite, elle est tombée en désuétude. Sa présence dans le passage cité prouve l'antiquité de la règle.

cette recommandation. L'ancienne Eglise a donné l'exemple de l'activité missionnaire, dans l'Inde et hors de l'Inde. En outre, les religieux mènent une vie de sainteté « pour diminuer la souffrance dans le monde ». Il serait donc injuste de dire que le bouddhisme primitif a méconnu la solidarité morale qui unit tous les hommes entre eux. Cette grande idée était implicitement contenue dans l'enseignement et la pratique. Le Mahâyâna l'a développée et l'a poussée, théoriquement au moins, à ses dernières conséquences.

Dans le bouddhisme du moyen âge, le nombre des intercesseurs s'accroît à l'infini : à des myriades de bouddhas s'ajoute encore la foule des bodhisattva, êtres éminents qui sont en marche vers l'Illumination.

La compassion de ces bouddhas et de ces bodhisattva ne connaît pas de limite. Six fois par jour et six fois par nuit, le Bouddha promène ses regards sur le monde entier et pense au salut des créatures. Quant aux bodhisattva, même s'ils sont mûrs pour le nirvâ*n*a, ils ajournent par charité le moment de l'Illumination parfaite. Tant que dure leur longue existence bodhisattvique, ils peuvent aisément répandre le bien autour d'eux ; et les affligés, les assoiffés de salut les sentent tout proches et les implorent avec confiance. Peut-être n'opèrent-ils pas directement la délivrance ; l'humanité du moins marche grâce à eux dans la voie du salut.

A ces notions, qui n'étaient qu'en germe dans l'ancienne Eglise, sont venues s'ajouter des nouveautés qui souvent reposent elles-mêmes sur de vieilles croyances populaires : un vœu, comme une malédiction, peut agir sur la destinée d'autrui ; — l'agent fait à volonté tomber sur une personne ou sur une chose les conséquences de ses actes ; — la condition des défunts est susceptible d'être améliorée par des offrandes et des prières ; — la dernière pensée a, pour la vie subséquente, une importance décisive. Joignons-y un besoin de sauveurs surhumains qui semble avoir déjà travaillé les Hindous longtemps avant l'ère chrétienne. Toutes ces idées ont profondément altéré le type primitif d'un chef religieux, instituteur, guide et médecin des hommes.

Les bouddhas et les grands bodhisattva sont maintenant des amis spontanés qui connaissent merveilleusement l'art d'amener

les hommes au salut. Pêcheurs d'âmes, ils tirent les créatures de l'eau du sa*m*sâra pour les mettre sur la terre ferme du nirvâ*n*a (*Çik*s. p. 94). Dans leur inépuisable bonté, ils abandonnent aux autres tout le fruit de leur perfection (*ib.* p. 282, etc.). Ils sont un trésor intarissable dans lequel peut puiser quiconque a besoin de mérite (*ib.* p. 321).

Ils ne seraient pas des êtres infiniment bons et secourables, si leur faveur ne pouvait être obtenue qu'au prix de longs et pénibles efforts. Rien, au contraire, de plus aisé : « Il suffit de prononcer le nom du tathâgata Vimalacandraprabha pour aller droit à la parfaite Illumination ». Voir l'image d'un bouddha, lire un des livres sacrés, se reposer en toute confiance sur le « vœu initial » d'un bodhisattva, et la grâce opère d'elle-même.

Est-il même nécessaire d'avoir la foi ? Nullement. Un bodhisattva prend gratuitement pour lui les souffrances du monde (*B C A*, X, v. 56). Par les rayons qui émanent de son corps, il soulage les créatures dans les enfers et les appelle à la parfaite connaissance. Mañjuçrî verse l'eau à flot pour éteindre l'incendie qui consume les damnés (*Çik*s. p. 365). Cet immense amour s'étend jusque sur les criminels. Une mère ne souffre-t-elle pas quand son fils est malade ? De même la compassion des bodhisattva s'adresse tout spécialement aux méchants, à ceux-là même qui sont embrasés par le feu des passions sensuelles.

Le travail personnel de l'aspirant au salut. L'homme est, en principe, l'unique artisan de sa destinée. En tant surtout qu'il s'agit de son existence morale, son bonheur et son malheur ne dépendent ni de ses semblables, ni des dieux. S'il veut être sauvé, il faut qu'il se sauve lui-même.

Plein de compassion pour les misères humaines, le Bouddha a montré la voie de la guérison. Mais il a remis aux hommes le soin de réaliser les conditions du salut. « Vous devez vous-mêmes faire l'effort nécessaire. Les tathâgata ne sont que des conseillers (*Dhp.* v. 276). — « Voici, j'ai montré comment on arrive à détruire en soi le mal, à préparer son cœur, à s'évader, à s'exalter, à s'éteindre. Ce qu'un maître doit faire par amour et par compassion pour ses disciples, je l'ai fait. Et maintenant, voici des racines d'arbres, voici des cellules vides. Méditez, déployez votre

zèle, de peur que plus tard vous n'ayez des regrets. Tel est le commandement que je vous donne » (*Majjh. N.* I, 46). — « Je dis à mes disciples : Là est le nirvâna; voilà le chemin qui y mène, et me voici, moi qui le fais connaître. Renseignés par moi, un petit nombre de disciples y arrivent ; les autres n'y arrivent pas. Qu'est-ce que j'y puis ? Le Tathâgata n'est que l'indicateur du chemin » (*Ib.* vol. III, p. 4 sqq.). D'une manière générale, aucun homme ne peut sauver son prochain. « Le mal que l'homme a fait lui-même, lui seul en est souillé ; le mal qu'il a évité lui-même, lui seul s'en trouve pur. Pur, impur, chacun l'est pour soi-même. Un homme ne saurait en purifier un autre » (*Dhp.* v. 165).

La guérison n'est possible que par un travail intérieur. Le Bouddha ne pouvait donc reconnaître quelque efficacité à ces formules « qu'on se transmet oralement de génération en génération, telle une corbeille qu'on se passe de main en main » (*Majjh. N.* vol. II, p. 169). Il rejette catégoriquement le savoir traditionnel et la méthode de salut pratiquée dans les écoles brahmaniques. Il montre combien est absurde le préjugé qui attache à des phrases une autorité croissante parce qu'elles sont répétées par un nombre de docteurs toujours plus grand, alors que, pris isolément, aucun d'eux n'est en possession de la vérité. « Dans une file d'aveugles qui se tiennent les uns les autres, le premier ne voit pas, celui du milieu ne voit pas, le dernier ne voit pas. Ainsi sont les discours des brahmanes... La foi de ces brahmanes est sans fondement » (*Ib.*) (1). Le vrai brahmane, le vrai docteur est celui qui a réalisé la perfection de la connaissance et non celui qui murmure une fois de plus les formules répétées si souvent avant lui (2).

Puisque l'œuvre de religion est personnelle, elle exige des individus une appropriation particulière. Elle ne saurait exercer son action bienfaisante d'une manière automatique, *ex opere operato.* Un çûdra reste çûdra lors même qu'occasionnellement il parle comme le roi Prasenajit (*Dîgha-N.* vol. I, p. 104). Il faut

(1) On sait que le Christ a appliqué la même comparaison aux Pharisiens. Des situations analogues provoquent naturellement des déclarations semblables.

(2) La connaissance du Véda fait encore partie de la caractéristique du vrai brahmane dans *M. Vagga*, I, 2, mais non dans le passage, d'ailleurs tout semblable, de l'*Udâna* (I, 5).

donc une qualification spéciale pour faire valablement acte de religion. Cette exigence, le bouddhisme la pose, tout comme le brahmanisme. Mais on n'est pas qualifié en vertu de sa naissance ou à la suite de rites de consécration et d'initiation (1). La qualification est psychologique et morale.

En posant l'existence d'êtres dont la bonté est toujours en éveil et qui ont un pouvoir illimité pour le bien des autres, le Grand Véhicule n'a-t-il pas opéré un changement de front dans la théorie du salut ? Non. L'intervention de ces êtres peut être suffisante et gratuite, elle ne supprime pas pour la créature l'obligation de travailler elle-même à son salut. Le langage des écrivains ne laisse place à aucun doute à cet égard. La vérité, disent-ils, doit être expérimentée, connue personnellement (2).

L'homme ne possède réellement la vérité que quand il l'a pénétrée et l'a faite sienne par la sagesse (*Çiks.* p. 317). Les bodhisattva émettent de leur personne des rayons infiniment bienfaisants ; pourquoi n'en sentons-nous pas constamment les effets ? Ces rayons ne profitent qu'à ceux qui sont dignes d'une si grande faveur : les aveugles ne voient pas le soleil (*Ib.* p. 342 sq.). Les bouddhas ont une infinie puissance, une incroyable habileté dans les moyens ; pourquoi ne les voit-on pas toujours et partout ? C'est que le miroir est sale ; commencez par le nettoyer ! Le devoir de chaque homme est de faire sur lui-même le travail d'appropriation nécessaire. Quand il sera prêt, la grâce des bouddhas se manifestera spontanément, et par les voies les plus imprévues.

Donc le doute n'est pas possible. S'il s'agit, non pas de glorifier les bouddhas, mais de tracer la voie du salut, l'idée ne vient pas de substituer à la vieille méthode interne et personnelle quelque processus externe, fondé sur l'élection et sur la grâce. Après comme avant la réforme mahayaniste, tout se passe dans le for de l'individu. Et si les bouddhas déploient leur puissance en sa

(1) Ceci n'est vrai que du bouddhisme authentique. Dans certaines formes déviées, on constate la présence de rites semblables à la *dîksâ* brahmanique et celle de *mantra*, de formules inintelligibles souvent, mais toujours souverainement efficaces.

(2) *Pratyâtmavedanîya* « à sentir chacun pour soi » ; *pratyâtmavedya* « à connaître chacun pour soi ». V. *MSA.*, I, vol. 2 ; XII, vol. 2 ; etc.

faveur, c'est, comme autrefois, pour le réveiller, le conseiller, répandre sur lui des bénédictions toutes spirituelles. Le sentiment de leur constante présence, bien loin de dispenser l'homme religieux d'aucun effort, est au contraire une incitation à se surveiller davantage. « Il se dit : Le regard des bouddhas et des bodhisattva va partout et rien ne l'arrête ; tout est devant leurs yeux ; je suis moi-même en leur présence. Cette pensée le pénètre de honte, de respect et de crainte et, toujours plus, il dirige son esprit vers les bouddhas » (*B C A*, V, v. 31).

Plus imprégnés du vieil esprit théosophique, les religieux de l'ancien bouddhisme mènent une vie monacale. Ils sont repliés sur eux-mêmes et leurs aspirations ne s'élèvent pas au-dessus de l'idéal de l'*arhat*, de l'homme affranchi de toute passion. La Grande Eglise et les cercles où a fleuri le Mahâyâna sont restés moins fermés aux influences sociales et la dévotion pour le Bouddha y est beaucoup plus ardente. Ces deux causes ont agi, avec le développement naturel de la doctrine, pour modifier sensiblement la conception de la vie religieuse. L'idéal proposé aux fidèles procède d'un plus vif sentiment de la solidarité humaine. On leur dit maintenant : Pour être pur, juste et saint, il faut lutter contre la souillure, l'iniquité et le vice, non seulement en soi, mais aussi chez les autres. Entrer le plus vite possible dans le nirvâna est donc un but à la fois mesquin et décevant. Quiconque veut être sauvé doit s'appliquer à sauver son prochain. Les sages de l'ancienne église reployaient leur moi ; ceux du Grand Véhicule l'élargissent de manière à y faire entrer toutes les créatures.

Efforts personnels et abandon de son moi à autrui, l'idéal mahayanique, dans l'école tout au moins (1), n'a pas supplanté la doctrine originelle ; il s'y est superposé. Une partie importante de la dogmatique est commune aux deux grandes fractions de l'Eglise. Pendant toute la durée de son long développement, le bouddhisme a enseigné que l'homme, tel que le font la nature et son milieu, est rempli de penchants coupables et d'idées erro-

(1) Je parle de l'école. Que l'attitude religieuse des laïques soit devenue tout autre, quand l'assistance des bodhisattva passa pour être acquise aux fidèles ici-bas et par-delà la mort, il n'y a là rien que de naturel. Mais les laïques sont hors de cause. Ce qu'ils espèrent en général, ce n'est pas le salut, mais le bonheur dans cette vie et dans l'autre.

nées. Son premier devoir, s'il veut réussir dans l'œuvre du salut, est de purger son esprit et son cœur. La méthode d'épuration est en somme la même pour le çrâvaka de l'ancienne Eglise et pour l'adepte du Mahâyâna.

Ce travail préliminaire une fois achevé, la vie religieuse proprement dite peut s'organiser. Alors se manifeste le désaccord entre les deux écoles. Comme elles ont conçu d'une manière différente leur idéal de sainteté et de perfection, elles ont divergé sur la partie positive de la méthode.

Le programme de la vie religieuse. Comme tous les Hindous, les bouddhistes aiment les dénombrements. Multiplier les cadres et fixer définitivement le nombre des articles à mettre sous chaque rubrique, c'était le plus sûr des aide-mémoire. Il est vrai que souvent les listes sont arrêtées comme total, mais flottantes par leur contenu. Elles n'en sont pas moins dignes d'intérêt, car elles révèlent ordinairement un remarquable esprit d'analyse. Et puis, acceptées et transmises fidèlement de génération en génération, elles ont été les formes dans lesquelles s'est moulée la mentalité bouddhique.

Deux de ces schèmes méritent d'attirer notre attention. Très généraux, ils embrassent le champ entier de la vie religieuse. Tous deux tracent un programme d'action. Mais l'un, plus subjectif, renseigne le disciple sur le genre d'opérations qu'il lui faut faire pour atteindre son but ; l'autre lui fait connaître les domaines auxquels il devra successivement appliquer ses efforts.

Un disciple fait sienne la vérité religieuse par trois opérations : il l'entend ; il la médite ; il la réalise ; *çruta, cintâ, bhâvanâ.*

En dépit de ses tendances individualistes, la théosophie attache à la transmission de la doctrine une importance tout aussi grande que les religions officielles. Des voyants découvrent par intuition et révèlent la vérité ; celle-ci passe ensuite de maître à maître, pieusement recueillie et conservée par les disciples. Le bouddhisme n'a point fait exception à la règle générale. « C'est seulement en déployant un zèle extrême, après avoir pratiqué la vertu avec constance et avec l'aide d'un maître qualifié, qu'on peut atteindre

à la sainteté, tout comme il faut un maître pour être chirurgien » (*Mil. P.* p. 353) (1).

Il ne suffit pas d'entendre la parole d'un maître ou de lire un livre sacré. L'adhésion doit être non seulement « écouteuse » *ghosâcârâ*, mais aussi « chercheuse » *esikâ* et « faite de méditation » *cintâmayî* (*M S A*, X, v. 2). Par la méditation, le disciple réagit intellectuellement et acquiert ce qu'on lui a enseigné.

Jusqu'à présent, l'esprit recevait et cherchait ; maintenant, il trouve. La bhâvanâ est une « voyante » *îksikâ* ; elle est la formation de l'idée vraie. Dans cette dernière étape de la voie de la connaissance, la pensée épurée et concentrée a l'intuition du vrai (*Nettip.* p. 8 ; *M S A*, XII, v. 14 sq.).

Le Bouddha avait dit que le Dharma est bon en son commencement, en son milieu, en sa fin. Les théologiens commentent cette déclaration et l'analysent : en son commencement, car par l'enseignement, il est cause de dévotion ; en son milieu, car, par la méditation, il est cause de satisfaction ; en sa fin, car, par la réalisation de l'idée vraie, il est cause de connaissance adéquate (*buddhi*). L'enseignement purifie l'esprit ; la méditation l'éveille ; la réalisation procure à la fois *çamatha* et *vipaçyanâ*, apaisement du cœur et vue de la vérité.

Les trois parties de la méthode s'appliquent à la triple manifestation de l'activité spirituelle, aux trois « agrégats » (*skandha*) de la doctrine : la conduite ou vertu (*çîla*), la concentration de l'esprit (*samâdhi*) et la sagesse (*prajñâ*). Cette division est demeurée classique pour l'enseignement de l'école (2). Buddha-

(1) Un exemple frappant de la répugnance pour « ceux qui ne comptent que sur eux-mêmes » nous est offert par le *Sûtra du Réseau de Brahmâ*, traduit du chinois par M. De Groot. Lorsque, dit-il, on a reçu d'un maître les commandements bouddhiques, il n'est pas nécessaire que des signes viennent garantir chez « les fils du Çâkya » la possession de la vérité. « Pourquoi ? Parce qu'alors le maître du Dharma enseigne les commandements, comme ils ont été transmis de maître à maître. Mais s'il ne se trouve à mille milles à la ronde de maître qui puisse les communiquer et que l'on fasse de son propre chef le serment de les accepter, il est indispensable que les bons signes se manifestent. » Ces « bons signes » que le novice n'obtient qu'au prix de pénitences répétées de sept en sept jours pendant toute une année, sont, par exemple, un reflet lumineux qui apparaît sur sa personne ou une friction que le Bouddha lui administre au sommet de la tête.

(2) Je rappelle que la Chandogya-Upanisad connaît aussi 3 *dharmaskandha* ; mais ils sont autres : le sacrifice, l'étude, la charité.

ghosa l'a mise à la base de l'important traité qu'il a écrit sous le nom de « Chemin de la Pureté » (*Visuddhimagga*). Je lui emprunte deux ou trois définitions qui marqueront avec précision la place des skandha dans l'histoire du salut. Le çîla, dit-il, fait la guerre aux *actes* pervers ; le samâdhi aux *sentiments* pervers ; la prajñâ aux *prédispositions* perverses. Le çîla purifie de la corruption du *péché* ; le samâdhi de la corruption du *désir* ; la prajñâ de la corruption de la *croyance*. On échappe par le çîla aux formes inférieures de l'existence ; par le samâdhi au monde du désir ; par la prajñâ à toute espèce d'existence.

Les agrégats ne sont pas indépendants les uns des autres. La vertu est la condition primordiale : ce n'est que quand le cœur a été épuré moralement que l'esprit peut se concentrer et connaître en lui-même les vérités salutaires. Il faut de même avoir pris possession de ces vérités pour que la sagesse puisse s'épanouir.

Toute vie religieuse se propose une double tâche : lutter contre les éléments pernicieux pour les détruire, s'ils existent déjà ; pour les empêcher de se produire, s'ils n'existent pas encore ; travailler à faire naître les éléments favorables qui ne sont pas encore là ; développer ceux qui ont déjà pris naissance. Donc, épuration et accroissement, *çuddhi* et *vrddhi*. La première opération est comparée au vidage d'un abcès ; la seconde, à la préparation d'un mets (*M S A*. VIII, v. 12).

Epuration et accroissement ont eux-mêmes un double objet. En effet le mal peut avoir sa racine dans le cœur ou dans l'intelligence. Dans le premier cas, il est « l'obstacle de dépravation» *kleçâvarana* ; dans le second, « l'obstacle de connaissable », *jñeyâvarana*. Moral, il est essentiellement une forme du désir ou de la « soif » ; intellectuel, une forme de l'ignorance ou de l'« opinion ». Il en est de même de l'accroissement. A la soif s'oppose l'apaisement du cœur (*çamatha*) ; à l'erreur, la clairvoyance (*vipaçyanâ*). Bonnes œuvres et bonne science sont les deux « équipements » (1) nécessaires à l'homme qui se met en marche vers l'Illumination ; on les compare aux deux ailes de l'oiseau.

(1) *Punyasambhâra* ; *jñânasambhâra*. Les termes çamatha et vipaçyanâ, fréquents surtout dans les livres du Grand Véhicule, ne sont nullement inconnus de l'ancien bouddhisme.

Il y a quelque chose d'artificiel dans ces analyses et ces divisions (1). En réalité, la vie religieuse ne se laisse pas partager en tranches. Il est commode d'en classer les manifestations, de distinguer, par exemple, la çuddhi et la vrddhi ; mais nous savons qu'en fait la seule manière d'éliminer le mal, c'est de développer le bien. On ne peut pas, par conséquent, concevoir une première période consacrée à l'épuration, suivie d'une seconde où se ferait l'édification.

Cependant, tout n'est pas faux dans ces arrangements. Ils reflètent en une certaine mesure l'évolution d'une âme qui, de plus en plus, abandonne la vie du phénomène et, de plus en plus, réalise la vie absolue. Au début, le travail est surtout de nettoyage ; à mesure qu'il avance, il est surtout d'épanouissement. Les mystiques du moyen âge aussi ont enseigné qu'à la *via purgativa*, où l'homme se débarrasse des souillures de la vie naturelle, succède la *via illuminativa*, par laquelle il participe à la lumière et à la puissance divines.

Entre les mystiques et le bouddhisme, il est une autre ressemblance qu'il convient de signaler. Toutes les grandes écoles qui se réclament de Gautama ont fait de la vertu et de la connaissance les deux conditions *préalables* de la sainteté et du salut. Morale et science sont donc des parties de la méthode. Théoriquement, tout au moins, ni l'une ni l'autre n'a son but en elle-même. Il ne s'agit pas pour l'homme de cultiver la vertu à cause de la noblesse même de la vertu ; ni de poursuivre la connaissance à cause des satisfactions intellectuelles et pratiques qu'elle procure. Morale et science sont envisagées du point de vue étroit du salut.

Cette limitation expliquera l'existence, dans la morale et dans la dialectique, de déficits qui sont évidents. Ce qu'il y a de sec dans l'une et de court dans l'autre trouve son excuse naturelle dans l'objet précis que le Bouddha s'est proposé. Il a voulu enseigner à ses disciples, non pas une éthique, mais une *thérapeutique morale* ; non pas une science, mais une *thérapeutique intellectuelle*.

(1) Les variantes que ces classements présentent à peu près tous dans nos textes, montrent combien furent grandes les hésitations de la scolastique et nombreuses les retouches.

CHAPITRE DEUXIÈME

THÉRAPEUTIQUE DE LA VOLONTÉ

L'épuration de la conduite (*Çîlaviçuddhi*). Le mal moral reçoit dans les Ecritures les noms de *kleça* et d'*âsava*.

Le premier de ces termes signifie proprement dommage. Il désigne les 10 « dépravations » du cœur et de l'esprit : désir, haine, aveuglement, présomption, opinion (1), doute, négligence, orgueil, impudeur, impudence.

L'explication du mot pali *âsava* est fort discutée (2). Si la transcription sanscrite *âçrava* est légitime, il semble qu'on a voulu exprimer par ce terme l'idée que le mal est pour l'homme un afflux naturel et constant (3). Les âsava seraient alors les influences malicieuses qui viennent du dehors assaillir l'homme et le mettent dans la dépendance de Mâra. Est un âsava tout ce qui, existant hors de l'homme, lui procure une sensation. Car, par la rencontre de la forme, de la vision, de la conscience visuelle, se produit un « contact », et ce contact est nécessairement « infectieux », *sâçrava* (*Madhyam. vr.* p. 118). De là, chez l'individu souillé, le désir, l'aversion, l'erreur. De là aussi l'affirmation qu'il n'y a plus de place pour le désir, l'aversion et l'erreur chez celui qui a coupé toute communication avec le monde extérieur

(1) La *ditthi* est pour les bouddhistes ce que l'opinion était pour les théologiens et les moralistes des XVIe et XVIIe siècles, une manière de voir personnelle, opposée à la vérité traditionnelle ou révélée. C'est aussi la spéculation portant sur des matières que le Bouddha avait voulu soustraire à la recherche.

La morale du Yoga connaît aussi les *kleça*. V. vol. I, p. 314, où ce mot a été traduit par « misère ».

(2) On l'a rendu par péché, souillure (Burnouf) ; affections, appétits, passions (Max Muller) ; suintement, écume, passion, péché (Childers) ; *cupiditas* (Fausböll) ; taches, souillures mortelles, empoisonnement de l'âme (Rhys Davids) ; illusions (Neumann) ; etc.

(3) A l'appui de la supposition que les âsava désignent le mal en tant qu'il existe objectivement, on peut invoquer l'emploi que les Ecritures font d'un verbe de même famille pour parler de l'assaut livré par les choses mauvaises à l'homme qui ne sait pas se tenir sur ses gardes : « Les *akusalá dhammâ* coulent sur (*anv-âsaveyyum*) celui qui ne surveille pas la porte de ses sens » (*Dîgha-N.*, I, p. 70).

(*Samy. N.*, XXXVI, 11, 5). Nous traduirons *âsava* par « infection ».

Peu importe que le mal moral ait hors de l'homme son point d'attache. C'est dans le cœur humain qu'éclate sa puissance. Les désordres qu'il y cause ont servi à cataloguer ses manifestations. On compte 3 âsava : le plaisir sensuel, l'attachement à l'existence, l'ignorance (1).

Envisagé plus spécialement dans ses rapports avec le salut, le mal prend la forme d' « obstacles » *nîvarana*, au nombre de 5, et d' « entraves » (*samyojana*) qui sont 10. Les listes qu'on donne de ces deux catégories de « choses funestes » ne sont point toujours composées des mêmes éléments. D'après le Dîgha-Nikâya (I, p. 71), les cinq nîvara*n*a sont la sensualité, la malice, la paresse de l'esprit et du corps, l'agitation de l'esprit et du corps, le doute. Quant aux entraves, on comprend en général sous ce nom la croyance en la personnalité, le doute, la contagion des vœux de conduite (2), le désir de renaître dans un monde de la sensualité, la haine, le désir de renaître dans un monde de la forme, celui de renaître dans un monde sans forme, la présomption, l'orgueil, l'ignorance (3).

Le mal et le bien n'ont de valeur morale et n'intéressent, directement ou indirectement, le salut que s'ils procèdent d'un être intelligent et conscient. C'est par l'esprit, le *citta*, que l'homme souffre. Laissé à lui-même, l'esprit enlace de plus en plus l'indi-

(1) Cette liste est souvent accrue d'un 4e terme, l'opinion, qu'on place entre l'attachement à l'existence et l'ignorance. Chose remarquable, le Mahâ-Parinibbâna-Sutta, dans la recension de Ceylan, connaît les 4 âsava et se range ainsi à côté des textes sanscrits et d'écrits palis non canoniques, comme le Nettipakara*n*a. Cette adjonction de la *drsti*, l'opinion, nous reporte à un temps où la question des hérésies était à l'ordre du jour, c'est-à-dire au concile de Patna, dans lequel le Kathâvatthu fut ajouté au Canon. Comme d'autres indices viennent corroborer cette hypothèse, on peut admettre que le *MPS.* a été rédigé au 3e siècle av. J.-C. La version siamoise n'a pas le 4e âsava ; ses rédacteurs l'ont évidemment mise en harmonie avec les autres textes du Tipi*t*aka.

(2) Le Bouddha a condamné sévèrement les pratiques répandues chez les ascètes : vivre à la manière d'une vache, d'un chien, etc.

(3) Les cinq premières entraves sont appelées « citérieures » ou déprimantes, parce qu'elles attachent l'homme au monde du désir. Nous aurons plus tard l'occasion de voir de plus près ce que sont ces mondes du désir sensuel, de la forme et de l'absence de forme.

Toutes ces listes, comme on voit, empiètent les unes sur les autres. Une classification bouddhique n'est jamais précise qu'en apparence.

vidu dans les liens d'une existence misérable. Mais qu'on maîtrise le citta,on se dégage et l'on guérit. « L'esprit mène le monde ; il accumule les actes bons et mauvais... La loi morale (le *dharma*) dont on dit : Voilà la loi morale, ne se trouve pas dans une région, dans une localité ; tout entière, elle dépend de l'esprit... Là où est l'esprit, là est la vertu, là le défaut... Aussi a-t-il été dit : De l'esprit dépendent les conditions morales (les *dharma*) et des conditions morales dépend l'Illumination salutaire » (*Çiks.* p. 121).

Le moi pensant peut prendre trois attitudes à l'égard des choses : il les désire ; il les hait ; il se trompe sur leur valeur, *râga, dvesa, moha.* Ce sont les trois « racines du mal » (*akuçalamûla*), une doctrine qui a ses lointains points d'attache dans la théorie des *guna* (1). Il est aisé de voir que ces trois formes fondamentales du mal moral se ramènent à une seule, l'affirmation du moi, le *mâna* (2).

L'homme fait-il le mal par nature ou par acquisition ? Il le fait des deux manières. Le bouddhiste naît avec les « obstacles » et les « entraves », tout comme le chrétien naît en état de péché. Mais, être moral, l'individu n'est pas seulement passif ; il est aussi créateur, agent de souffrance. « Comment l'homme est-il infecté par les dépravations ? En vertu d'une disposition latente ou en vertu d'une apparition originelle » (*Nettip.* p. 116) (3). L'homme « naturel » est nécessairement en butte aux diverses formes du mal. Un jour qu'il voulait rendre sensible à ses auditeurs cette emprise du péché sur l'être humain, le Bouddha eut recours à une explication qui n'est autre que la théorie des résidus, des *samskâra.* L'enfant à la mamelle, dit-il, chétif et dénué de raison, n'a pas de personnalité (*sakkâya*) ; d'où lui viendra la croyance en un moi personnel ? De ce qu'il y a chez lui une tendance latente (4) à cette opinion. Il en est de même du doute et

(1) Nous verrons plus tard pourquoi, dans la triade, la haine a remplacé la bonté.

(2) Ou *abhimâna*, « le défaut de celui qui se croit quelque chose ».

(3) L'influence exercée sur le bouddhisme par les idées qui sont à la base du Sânkhya se manifeste d'une manière frappante dans un passage du Majjhima-Nikâya (vol. I, p. 308) où il est question d'un homme enclin « de nature » (*pakatiyâ*) à la passion, enclin de nature à la haine, enclin de nature à l'aveuglement : la *prakrti* et les trois représentants bouddhiques des *guna*.

(4) Littéralement, un résidu, *anusaya.*

des autres entraves. « Et voici, chez l'homme qui n'a pas appris, chez l'homme vulgaire, l'esprit reste enlacé dans la croyance en la personnalité et, une fois que cette croyance a pris racine, il est incapable de s'en débarrasser » (*Majjh. N.* I, p. 433 sq.). L'homme apporte donc avec lui les germes du péché (1) ; s'il se laisse entraîner par le courant naturel de l'existence individuelle, ces germes se développent et le perdent.

De toutes les causes de faiblesse qui paralysent l'homme, la plus funeste est le désir de la jouissance sensuelle. Aussi la sensualité figure-t-elle sous des noms variés parmi les kleça, les âsava, les nîvara*n*a et les sa*m*yojana. Elle est le péché originel par lequel le mal a fait son apparition dans le monde.

Au commencement, en effet, les êtres vivaient dans le ciel au milieu d'une félicité parfaite. Leurs corps étaient glorieux et ne se nourrissaient que de joie. Mais, l'un d'eux s'étant avisé de goûter du suc de la terre, il en trouva délicieux la couleur, le parfum, la saveur. D'autres agirent de même. Cette nourriture rendit les corps lourds. Ceux qui mangèrent beaucoup perdirent leur bel aspect. De plus en plus, les aliments primitifs, pures essences, furent remplacés par des aliments grossiers. Et voici qu'apparut le riz sans balle et sans glume ; moissonné le soir, il était de nouveau mûr au matin ; moissonné le matin, il était mûr le soir. Les êtres en mangèrent ; aussitôt les caractères sexuels se manifestèrent en leur personne, et les passions s'éveillèrent. Avec l'amour vint la honte. On construisit des maisons. On s'approvisionna de grains. Mais alors le riz cessa de pousser spontanément. Il fallut cultiver les champs et délimiter la propriété des individus. Avec la propriété, le vol, la brutalité, le mensonge firent leur apparition, de sorte qu'il fallut choisir un roi qui fixât le lot de chacun et qui rendît la justice. Mais la sensualité n'en régna pas moins sur la terre (2).

Le plaisir des sens dégrade celui qui s'y abandonne. Son véritable nom est « plaisir ordurier, plaisir d'homme vulgaire, plaisir

(1) Les prédispositions ne sont pas nécessairement mauvaises. La conversion est souvent amenée par une tendance congénitale ou, comme nous dirions, par l'influence de l'hérédité (théorie du *gotra*).

(2) Ce mythe de la chute se lit dans le 27e Sutta du Dîgha-Nikâya, dans le Mahâvastu, vol. I, p. 338 sqq. et ailleurs. L'Abhidharma-Koça-Vyâkhyâ en donne une version où une place est faite à ce « serpent » qu'est l'erreur.

ignoble » (*Majjh. N.* III, p. 233). Il est l'ennemi redoutable de la vie religieuse ; c'est une source intarissable d'affliction et de misère. Il est l'arme dont se sert Mâra, la personnification du monde sensible. Qu'un bhiksu, voyant une forme agréable, s'y complaise et s'y attache, on dit de lui qu'il a avalé l'hameçon de Mâra et que, séduit, misérable, il est un jouet dans les mains du Malin (*Samy. N.* IV, p. 159). De même que Kâma, le dieu de l'amour, Mâra cache dans des fleurs la pointe de ses flèches (*Dhp.* v. 48) (1). Il a trois filles qui portent les noms significatifs de Convoitise, Volupté et Répulsion (2). Il a pour complice tout ce qui est de nature à troubler les cœurs.

Entre le Bouddha et Mâra, il faut faire son choix. Il appartient à l'homme de suivre les conseils salutaires de l'un et de se tenir en garde contre les séductions de l'autre. Le mérite et le démérite viennent, non pas de l'acte matériel, mais du sentiment et de la volonté qui se manifestent dans l'acte. « Le péché ! le péché ! (3) demandait Maudgalyâyana à son frère Çâriputra, qu'est-ce que signifie ce mot de péché ? — Mon cher, le péché est le nom que portent les intentions coupables et pernicieuses » (*Majjh. N.* I, p. 27). Les exemples qui servent à illustrer cette définition montrent que la faute est condamnée, non pour le mal qu'elle cause, mais parce qu'elle souille le pécheur (4).

Les bouddhistes ont classé les péchés en dix catégories. Trois d'entre elles relèvent du « corps » : le meurtre, le vol, la fornication ; quatre de la parole : le mensonge, la calomnie, l'injure, la frivolité du langage ; trois de la pensée : la convoitise, la malice, l'hérésie. « Des trois façons d'agir, disait le Bouddha, la plus pernicieuse n'est ni la parole, ni l'acte corporel, c'est la pensée » (*Majjh.N.* I, 373). S'il a reproché avec âpreté aux Jaïns d'avoir attribué à l'acte en parole plus de gravité qu'à l'acte en pensée, à

(1) « Celui que dans le monde on appelle le dieu Kâma, c'est lui et non pas un autre qui est Mâra, le maître des pratiques de l'amour, l'ennemi du salut » (*Buddhac.*, XIII, 2).

(2) *Trsnâ, Rati, Arati.* Les deux contraires, Rati et Arati, sont également funestes, car « toutes les voluptés du monde sont des répulsions » (*Çiks.*, p. 18).

(3) *Angana*, proprement la souillure.

(4) Dans la formule de la confession des péchés (*Çiks.*, p. 169 sq.), il est expressément déclaré qu'un acte est coupable quand il est intentionnel et que l'agent s'y est complu (*anumoditam*).

l'acte corporel plus encore qu'à l'acte en parole, c'est qu'il n'a pas voulu prendre les conséquences extérieures des actes pour mesure de leur valeur. L'histoire morale de l'agent, la série des états d'âme qui se développent en lui, voilà ce qui intéresse une religion uniquement attentive au salut (1).

Toute faute comporte sa punition : « Ni dans le ciel, ni au milieu de la mer, ni dans les cavernes des montagnes, nulle part dans le monde entier, il n'est d'endroit où l'homme puisse se libérer d'une mauvaise action, de la mort » (*Dhp.* v. 127 sq.) (2). « En vérité, les actes d'aucun homme ne se perdent ; ils reviennent à lui et leur maître les retrouve. L'insensé qui fait le mal connaît la souffrance par lui-même dans l'autre monde » (*Sutta N.* v. 666).

Et non pas seulement dans l'autre monde ! La punition n'est pas tout entière ajournée à une existence ultérieure. Sous une forme ou sous une autre, le châtiment atteint le pécheur dans la vie présente. En effet, même s'il est seul à connaître la transgression qu'il a commise, le remords est son supplice. « Le lieu où je ne vois pas d'autre homme est-il pour cela vide de moi ? Aperçue par un autre ou par moi, la mauvaise action est bien mieux aperçue, si elle l'est par moi » (*Jât. M.* p. 79) (3).

D'ailleurs, l'horreur du péché, non pas la crainte du châtiment ou du remords, détourne du mal une âme naturellement noble. Une femme, héroïne d'un jâtaka, refuse de faillir, quand même son séducteur s'efforce de lui démontrer que sa faute restera secrète : « Quand j'échapperais, dit-elle, à la connaissance des hommes, des esprits, des saints et des dieux, je ne m'échapperais pas de moi-même, de la connaissance de mon péché. A supposer enfin que j'en vinsse à oublier ma faute, resterait encore *la loi violée* (*adhamma*), qui en tout état de cause ne l'ignorerait point » (*Jâtaka, n°* 546).

(1) Le *Çiks.*, p. 76, raconte l'histoire d'un brahmane matériellement chaste, mais rempli de sentiments impurs. Or « la volupté est coupable alors même qu'elle n'est pas sortie du domaine de la pensée et du désir ». Dès le moment où j'ai pris la résolution du mal, je suis coupable, que je le fasse ou non (*Madhyam. Vr.*, p. 308).

(2) Ces vers du Dhammapada sont l'adaptation bouddhique du fameux hymne à Varuna qu'on lit Atharvaveda, IV, 16. V. surtout le v. 4. On les a rapprochés du psaume CXXXIX, v. 7 sqq.

(3) Lire dans *Majjhima-Nikâya*, III, p. 164 sq. une saisissante peinture des tourments causés par le remords.

Il ne serait évidemment pas juste de dire que la coulpe est, dans l'Inde, une notion spécifiquement bouddhique (1). Le bouddhisme, fidèle à ses habitudes d'analyse psychologique, a du moins insisté sur les sentiments qu'elle fait naître dans l'âme et sur les conséquences morales du péché. Il appelle *ottappa* l'angoisse qui étreint le pécheur à la pensée de la punition ou du blâme qui l'attend ; *lajjâ* (*hiri*) la honte que provoque en lui le sentiment de n'avoir pas fait tout ce qu'il devait et pouvait (2) ; *praçrabdhi* (pali *passaddhi*) le calme qui vient d'une conscience pure. Il montre combien, même du point de vue utilitaire, il est insensé de se laisser aller à des penchants coupables : « La sensation pour laquelle vous avez failli ne sera bientôt plus pour vous qu'un souvenir ; tel un plaisir qu'on a goûté en rêve. Mais ce qui demeurera, présent et terrible, c'est le péché commis pour obtenir cette jouissance » (*B C A* , II, v. 37 sq.), le péché qui désormais ronge l'âme comme la rouille ronge le fer (*Dhp.* v. 240), le péché qui rend impossible tout progrès (*vrddhi*), comme une mauvaise herbe empêche la croissance du grain (*Çiks. Kâr.* v. 18).

Un sentiment si poignant de ce qu'il y a de définitif dans la tache morale aurait dû, semble-t-il, exclure toute idée d'un effacement possible du péché. Il n'en a pas été ainsi. De très bonne heure, le bouddhisme a pourvu au besoin d'annuler les conséquences des fautes sciemment ou inconsciemment commises et, au moins dans le Mahâyâna, il a même franchement enseigné le rachat des transgressions. La dialectique est impitoyable, quand il s'agit d'inculquer l'horreur du péché ; la religion est bien moins rigide, bien plus humaine, tout attentive à ne pas désespérer le pécheur. Dans cette juxtaposition d'une doctrine qui enseigne l'irrévocabilité de l'acte et d'une pratique qui laisse entrevoir la possibilité d'une rémission, nous prenons sur le fait le caractère nécessairement hybride d'une théosophie qui se fait religieuse.

(1) Le langage que le Mahâbhârata (I, 98, vol. 8 sqq.) prête à Çakuntalâ est tout pareil à celui de l'héroïne du Jâtaka : « On commet une faute et l'on pense : personne ne la sait. Les dieux la savent, et le témoin intérieur... La Loi connaît la conduite de l'homme ».

(2) Le remarquable exposé du caractère et des effets de la *lajjâ*, qu'on lit dans *MSA.*, XVIII, v. 1 sqq., montre à quel point cette notion ressemble à l'αἰδώς des Grecs et se rapproche de notre idée de conscience.

Il importe donc de nous assurer que le conflit a réellement existé. Nous le devons même d'autant plus qu'à première vue la liturgie employée dans la cérémonie officielle de la confession des péchés pourrait faire croire que la contradiction fut seulement apparente.

Le code qui établit les pénalités à imposer en cas d'infractions, le Prâtimoksa (1), est certainement un des plus anciens textes de la littérature bouddhique et son contenu s'est très fidèlement conservé dans les diverses rédactions palie, sanscrite, chinoise, tibétaine (2).

Les transgressions y sont classées d'après leur degré de gravité. Quatre d'entre elles (la fornication, le vol, le meurtre, la prétention injustifiée de posséder une puissance surhumaine ou une science supérieure) entraînent l'excommunication définitive ; l'offense est en effet trop grande pour que la communauté puisse encore garder le coupable dans son sein. Treize ont pour sanction l'exclusion temporaire : toucher une femme ou lui parler, troubler la paix de la communauté, etc. La suspension et la réhabilitation doivent être prononcées par un chapitre d'au moins vingt religieux. Trente articles visent la confiscation de tout objet non conforme aux règles de l'ordre, vêtements, numéraire, meubles, pots à aumônes, remèdes, etc. Dans 92 cas, le coupable est astreint à faire pénitence : quand il a lu un texte de la Loi à une personne non qualifiée, endommagé une plante ou un être vivant, enfreint les règles relatives à la nourriture, regardé une armée en marche, etc. Un long chapitre stipule enfin les règles de décorum ; elles sont relatives au maintien, à la manière de s'habiller, de manger, de converser, de satisfaire les besoins les plus intimes.

(1) Pali : *Pâtimokkha*. Il ne fait pas partie de la Triple Corbeille comme texte indépendant, mais il figure tout entier dans le premier des livres du Vinaya-Pitaka, le Sutta-Vibhanga, qui le commente mot après mot.

Le sens de pâtimokkha échappait déjà à l'auteur qui a rédigé le Mahâvagga ; il en donne en effet une explication inadmissible (II, 3, 4). L'interprétation ordinaire est « affranchissement » (Burnouf) ou « déchargement » (Rhys Davids). D'après Kern, le Prâtimoksa est une « cuirasse », spirituelle, bien entendu. Oldenberg verrait plutôt dans ce mot l'idée de « s'attacher à quelque chose ». L'emploi du verbe *pratimoksate* au sens de « mettre sur soi » appuie l'interprétation proposée par Kern. Cf., par exemple, *Mbh.*, I, 110, v. 20.

(2) Le nombre des articles est cependant plus grand en Chine et au Tibet qu'à Ceylan : 227 dans le texte pali ; 250 dans la rédaction chinoise des Dharmagupta ; 253 en tibétain.

Laissons de côté les trente cas de confiscation ; il est naturel que la communauté, en présence d'une violation flagrante des règles de la vie conventuelle, commence par supprimer le corps du délit. Partout ailleurs, la pénitence est morale et non matérielle : excommunication temporaire ou définitive ; simple aveu et déclaration de repentance. Il semble donc que l'Eglise réclame du coupable, non pas un acte extérieur servant de contre-poids à un autre acte, mais un mouvement du cœur compensant un autre mouvement ; qu'elle ne s'occupe pas du passé, mais prend des garanties pour l'avenir. Cette attitude se concilierait très bien avec l'idée qu'il n'est au pouvoir de personne d'annuler une faute commise et qu'impuissant sur les conséquences de ses actes passés, l'homme peut du moins, par la repentance, neutraliser les effets qu'ils ont pour lui-même.

Ce n'est pas ainsi que l'Eglise a compris « la confession des péchés ». Le Prâtimoksa ne se propose pas, directement au moins, l'amendement du pécheur. On a cherché avant tout à préserver l'intégrité morale de la communauté. La lecture des 227 articles du code pénitentiaire est un moyen de défense mis à la disposition des religieux de chaque paroisse. De quinzaine en quinzaine, ils ont la faculté d'éliminer les membres indignes qui déconsidéreraient l'ordre entier et de ramener ceux qui, rebelles à la règle commune, risqueraient de troubler l'unité de vie et d'esprit. Indirectement sans doute, l'*uposatha* agit sur la conduite des bhiksu, pour qui il est un rappel périodique de la loi morale. Mais, rédigé dans l'intérêt de l'Eglise, le Prâtimoksa ne démontre pas que le bouddhisme ait contesté la valeur d'actes expiatoires.

Nous voyons, par bien des exemples, que le repentir n'a pas été considéré comme suffisant pour racheter une faute ; il a fallu que s'y ajoutât un acte compensant, et même au delà, l'acte coupable (1). Nâgasena, à qui son maître Rohana a enseigné

(1) Le Bouddha fut même à cet égard plus exigeant que les brahmanes. Ennemi de tout ritualisme, il a nié la vertu purifiante des bains : « On n'est pas pur, disait-il, parce qu'on s'est longtemps baigné dans l'eau. L'homme pur, le brahmane, est celui en qui habitent la vérité et la vertu » (*Udâna*, p. 6). — « Gayâ est un réservoir d'eau comme tous les réservoirs d'eau » (*Majjh. N.* I, p. 39). Les disciples ne sont pas restés toujours fidèles au spiritualisme du maître : « Vieux ou jeune, quiconque pèche, se libère de sa faute par une aspersion d'eau » (*Therag.*, v. 239).

l'Abhidharma, a une pensée coupable ; il trouve absurde que son guru ne lui ait pas communiqué aussi les autres Corbeilles. Rohana, qui sait ce qui se passe dans le cœur de son élève, lui fait un reproche de penser ainsi et l'amène à demander pardon. « Mais, lui dit-il, je ne peux te remettre ta faute sur la seule promesse que tu ne recommenceras pas. Tu ne seras pardonné que si tu vas à Sâgala (1), pour y confondre le roi Milinda, qui harcèle les bhiksu de ses questions » (*Mil.P.* p.14). Rohana lui-même n'a instruit Nâgasena que pour expier l'indifférence qu'il a montrée en un moment où la communauté se trouvait dans une situation critique. Lui aussi a demandé pardon ; il ne lui en a pas moins fallu se soumettre à une pénitence (*Ib.* p. 8).

Récusera-t-on ces récits parce qu'ils sont légendaires ? Des textes formels nous apprennent quelle fut la doctrine du bouddhisme dans un temps où cette religion, moins monacale et plus individualiste, devait s'occuper davantage des besoins particuliers de ses membres : « Un bodhisattva se purifie des péchés qu'il a commis, s'il satisfait à quatre conditions. Lesquelles ? L'accusation de soi-même, l'accomplissement d'actes compensateurs, la force de la renonciation, la puissance du refuge. En s'accusant lui-même, un bodhisattva se montre plein de repentance. Accomplir des actes compensateurs, c'est se vouer tout entier à des actions vertueuses. La force de la renonciation, c'est, ensuite d'un vœu d'abstention, la pratique naturelle de cette abstention. La puissance du refuge, c'est mettre son recours dans les trois Joyaux » (*Çiks.* p. 160). On ne saurait être plus explicite. Quatre actes successifs assurent le pardon du péché : la confession, l'expiation, l'amendement, la conversion.

Si, pour les raisons indiquées tout à l'heure, les textes palis ne parlent guère de châtiments expiatoires, ils insistent d'autant plus sur la nécessité de la régénération. L'acte de contrition que suppose l'aveu public n'a de valeur que s'il est en même temps un engagement de ne plus retomber dans la même erreur. Car, disait Asanga, « l'abandon du péché vient de la disposition du cœur et non du châtiment » (*M S A.* XI, v. 4). « Et comment, Ânanda, une confession est-elle recevable ? Averti ou non, un

(1) L'ancienne Amritsar.

bhiksu se souvient d'une faute, la découvre, la met au jour. Il faut que, couvrant une épaule de sa robe, il aille trouver un bhiksu plus âgé, qu'il le salue, et que, assis à terre et joignant les mains, il dise : Vénérable, j'ai commis cette faute, je la fais connaître. L'autre lui dira : Tu la vois ? — Je la vois. — Tu l'éviteras dorénavant ? — Je l'éviterai. — Voilà, Ânanda, dans quelles conditions une confession est recevable » (*Majjh. N.* p. 248). Cette condition remplie, la vie religieuse se développera normalement. « C'est là, Bhaddâli, le progrès dans la discipline de l'honnête homme qu'après avoir, comme il convient, vu une faute dans la faute commise, il la confesse et s'en préserve à l'avenir » (*Ib.* I. p. 440) (1).

Réciproquement, le relèvement du pécheur n'est possible que s'il a été précédé d'un sérieux nettoyage. « O bhiksu, disait le Bouddha, si une étoffe est souillée, quand même le teinturier la plongerait dans une teinture bleue, ou jaune, ou rouge, ou violette, la couleur n'en serait pas moins laide et impure. Et pourquoi ? A cause de l'impureté même de l'étoffe. Si le cœur est impur, il faut aussi s'attendre à un triste résultat » (*Ib.* I, p. 36).

Hygiène morale et éducation de la volonté (*çîlaçiksâ*). Le passé est liquidé. Il s'agit maintenant de prévenir le mal. Puisque les racines du péché sont dans le cœur, le travail sera tout intérieur. Se mettra-t-on à l'abri du péché en portant un vêtement d'une certaine couleur ou en se soumettant à des pratiques conventionnelles ? Nullement. On ne s'en tire pas à si bon compte. « Je le dis, il ne suffit pas de porter un froc pour être un çramana ; il ne suffit pas non plus d'être nu, de se couvrir de boue, de s'asperger d'eau, de résider au pied d'un arbre, de vivre seul en plein air, de se tenir éternellement debout, de jeûner, d'employer des mantra, de tresser ses cheveux » (*Majjh. N.* I, p. 281 sq.). « Un homme n'est pas un mendiant parce qu'il mendie sa nourriture » (*Dhp.* v. 266). « L'homme n'est pas un ascète parce qu'il habite dans la forêt » (*Çiks.* p. 198). Tant s'en faut que l'habit

(1) La même pensée, formulée presque dans les mêmes termes, se lit dans un des livres saints du bouddhisme du nord : « C'est là, dit le Bouddha aux filles repentantes de Mâra, le progrès de ceux qui, reconnaissant une transgression dans la transgression commise, l'avouent et réussissent désormais à s'en préserver » (*Lal. V.*, p. 379).

fasse le moine qu'au contraire « il est indigne de la robe jaune celui qui l'endosse sans être pur de péché, maître de lui et sincère ».

On remarquera qu'à cet égard le bouddhisme se sépare de la tradition sacerdotale beaucoup plus que ne l'ont fait les écoles théosophiques demeurées dans le brahmanisme. Des actes déterminés, que ces actes soient des opérations rituelles, des œuvres pies ou des mortifications, ne font progresser personne dans la voie de la sainteté (1). Quand il eut entendu le Bouddha, Anâthapin*d*aka se convertit et « entra dans le courant ». Le lendemain, il fit une magnifique fondation en faveur du Sangha et aucune libéralité ne fut dès lors plus célébrée que la sienne par l'art et par la littérature. On ne nous dit pas qu'à cause de sa générosité l'opulent marchand ait monté d'un grade dans la hiérarchie des aspirants au salut.

De ce que le travail de régénération ne se manifeste pas par des actes extérieurs et visibles, il ne suit pas qu'il ne soit très positif. Comme le dit un Sutta, « il faut sans doute préserver du mal ses yeux et ses oreilles, mais ce serait une grave erreur que de croire qu'il suffit de ne pas voir et de ne pas entendre. A ce compte les sourds et les aveugles seraient parfaits ». Tant s'en faut que la règle soit négative qu'elle se complique au contraire d'une casuistique très délicate. Le mal ne guette-t-il pas l'homme sous mille formes différentes ? Pour ne pas être sa proie, celui-ci doit toujours être sur ses gardes. Le pourra-t-il s'il ignore ce qui est bien ou mal ?

Le savoir intervient donc dans la thérapeutique de la conduite. Pour le bouddhisme, comme pour les écoles socratiques, on n'est capable de vertu que si l'on a la connaissance. D'un homme qui sait ce qu'il fait, même s'il fait mal, il n'y a pas lieu de désespérer tout à fait. Il voit mal, mais au moins il voit ! Mieux instruit, il reviendra de son erreur. Qu'attendre de celui qui, frappé de

(1) Les actes charitables sont des *signes* de l'excellence morale. A ce titre, ils obtiennent une récompense. Mais cette sanction n'a rien de spirituel. Le brahmane qui remplaça l'ancien vihâra élevé à Buddha-Gayâ, en en construisant un plus grand qu'il dota richement, reçut aussitôt sa récompense : il devint le premier ministre d'un roi (*Si-yu-ki*, vol. II, p. 119). Le Mahâyâna enseigne du moins que le don fait à la communauté est une des « circonstances favorables » qui peuvent faire jaillir chez le donateur « la pensée d'Illumination ».

cécité intellectuelle, est condamné aux ténèbres à perpétuité ? De deux hommes qui ont commis la même faute, le plus mauvais est celui qui n'a pas eu conscience de sa faute ; de deux hommes innocents, le meilleur est celui qui se sait innocent. « Pourquoi cela? demandait un jour Maudgalyâyana à Çâriputra. — Parce qu'on ne peut pas attendre d'un homme qui ne se sait pas pécheur qu'il change sa volonté, qu'il combatte et déploie de l'énergie pour renoncer à son péché » (*Majjh. N.* I, p. 25) (1).

Pour se guérir, il faut se savoir malade, mais ce n'est pas la connaissance qui donne la guérison. La condition essentielle est la volonté. Comme, pour s'approprier au salut, il s'agit de détruire moins la volupté que le désir voluptueux, non pas la sensation présente, mais le germe des sensations futures, l'absence de péché ne suffit pas. Seule, une volonté très positive prendra le mal à sa source et l'empêchera de s'épandre. « Tant que la racine est intacte, on a beau couper l'arbre, il repousse toujours. Tant qu'on n'a pas supprimé le germe du désir, la misère de l'existence revient et revient sans cesse » (*Dhp.* v. 338) (2).

Ici se pose une question préalable. Sous peine d'être stérile, une volonté doit se traduire par des actes. Or, les actes ont pour effet d'enlacer de plus en plus l'individu dans le réseau de la vie et de la mort. N'a-t-il pas été dit : « Où est l'action, là est la mort assurément » ?

Non. Il y a un vouloir bienfaisant qui est la suppression du vouloir (3), des actes salutaires qui ont pour effet la suppression

(1) De là ce vœu que fit le Bouddha dans une de ses anciennes existences : « Puissé-je ne jamais entendre un sot, voir un sot, parler à un sot, avoir l'ennui et la souffrance de demeurer avec un sot ! » Etonné de ce souhait, Çakra vint lui demander pourquoi lui, un être si compatissant, voulait éviter la vue d'une créature digne de la plus grande pitié. « C'est qu'il n'y a rien à faire avec un sot... Un individu qui, dévoré de présomption, se croit sage et qu'irritent les paroles dites pour son bien, quel moyen y a-t-il de lui faire du bien ? » (*Jât. M.* VII, v. 20 sq.).

Initium salutis notitia peccati (Epicure, cité par Sénèque).

(2) « Mais, demande le roi Milinda, y a-t-il maintenant quelque chose qui soit le mal à venir ? — Non. — En vérité, vous êtes d'habiles gens vous qui supprimez ce qui n'existe pas. — Pas plus habiles, répond en substance Nâgasena, que les rois qui élèvent des remparts et des fortifications, amassent des provisions, avant que l'ennemi n'assaille leur capitale, et qui creusent des puits avant que la soif ne soit venue » (*Mil. P.*, p. 81).

(3) « Nier la volonté par la volonté » (*Samy. N.*, vol. V, p. 271 sqq.).

du *karman* ; des désirs utiles qui détruisent les désirs ; un bon orgueil qui sert à combattre l'orgueil (1).

Puissance d'analyse et de critique, la conscience (*cetanâ*) fait que l'acte de volonté aboutisse à la stérilisation de l'acte (2). L'aspirant au salut, éclairé par elle, s'affranchit de la servitude où l'homme est jeté par les impressions des sens. Il réalise alors cette énergique revendication de lui-même qui est sa première tâche, et, comme dit avec une admirable précision un passage du Majjhima-Nikâya, il a son cœur en son pouvoir et n'est pas au pouvoir de son cœur (vol. I, p. 214). Négative à l'égard du monde sensible, son activité est intérieurement positive et féconde.

La volonté et la conscience feront que le bhiksu soit « vigilant, plein d'ardeur, tout entier à son affaire » (3). Elles l'armeront de patience, d'énergie, de constance dans le contrôle de soi-même, les trois conditions nécessaires pour qu'il « écrase l'armée de Mâra, comme un éléphant fait d'une hutte de bambous ».

La patience (4) accepte la souffrance, supporte la vue de la vérité, pardonne les injures. Elle est née de la pitié : peut-on en vouloir à des méchants, puisqu'ils ne sont pas libres et qu'ils agissent sous la domination de leurs vices ? Elle est le meilleur des calculs : le seul moyen pratique de couvrir la terre entière de cuir est de protéger ses pieds par une chaussure ; le seul moyen de tuer tous ses ennemis est de tuer en soi la pensée de colère.

Il ne suffit pas de se résigner à la souffrance ; il faut encore oser le bien et, dans le progrès vers le bien, ne pas se contenter à peu de frais (5).

« J'ai fait connaître à mes disciples la voie par laquelle ils doivent marcher pour s'acquitter des quatre « efforts parfaits » (*sammappadhâna*). Voici : pour empêcher de se produire les choses mauvaises et funestes, si elles ne se sont pas encore pro-

(1) « Ceux-là sont des héros qui emploient leur orgueil à écraser cet ennemi, l'orgueil » (*BCAp.*, VII, v. 59).

(2) *Majjh. N.*, I, p. 391. La même théorie est développée dans *Ang.-Nik.*, II, p. 230 sqq. Il en est donc de la conscience, comme de la méditation. Toutes deux servent à dissoudre le *karman*. Les religions sectaires, aux prises avec la même difficulté, enseigneront que, pour annuler le karman, il suffit de renoncer au fruit de l'acte.

(3) C'est la formule consacrée : *appamatto, âtâpi, pahitatto.*

(4) Sur la *ksânti*, voir *MSA.* ch. XVI et XX ; *BCA.* ch. VI ; *Çiks.* ch. IX.

(5) Sur le *vîrya*, l'énergie, voir *MSA.* ch. XVI ; *BCA.* ch. VI.

duites ; pour les empêcher de se développer, si elles sont déjà présentes ; pour faire naître les choses salutaires qui ne se sont pas encore manifestées ; pour renforcer celles qui sont déjà apparues, un bhiksu engendre sa volonté, s'efforce, déploie son courage, exerce son cœur et lutte » (*Majjh. N.* II, p. 11). L'énergie est en effet « la puissance de faire ce qui est salutaire ». Elle prend sa source dans la « foi ». Elle est la condition indispensable des trois « disciplines » et des deux « équipements » (1). Elle se manifeste surtout dans l'engagement solennel que prend le bouddhiste au début de sa carrière religieuse : « Je veux que ma peau, mes nerfs, mes os se recroquevillent et que dans mon corps se dessèchent ma chair et mon sang, si je renonce à déployer toute mon énergie avant d'avoir acquis ce qu'il faut acquérir à force de mâle vigueur et d'héroïsme « (*Majjh.N.* I, p.480 sq.) (2).

« En quoi consiste chez le juste (*ariya*) la maîtrise des sens ? Mis en présence d'une forme séduisante, il se dit : Que cette forme séduisante éveille en moi un sentiment de répulsion, et voici, il éprouve ce sentiment de répulsion. A la vue d'une forme déplaisante, il se dit : Je veux être sans répugnance devant ce qui me répugne. Et il n'a aucune répugnance » (*Majjh. N.* III, p. 300). En effet, l'homme peut déterminer la qualité de ses sensations : « Désir sensuel, je sais où tu prends racine ; tu nais de la volonté (3). Moi, je ne te voudrai pas, et tu ne naîtras pas en moi ! » (*Mvu*, vol. III, p. 190). Pour réussir à se suggestionner ainsi, il faut exercer sur son esprit un contrôle de tous les instants et « garder soigneusement la porte de ses sens ». Aussi la vigilance (*apramâda*) est-elle une vertu que le maître a recommandée avec une particulière insistance et qui, plus peut-être encore que la pitié et la charité, caractérise la morale bouddhique. « Le bhiksu demeure veillant sur son corps, infatigable, toujours conscient (*sampajâna*), attentif (*satimâ*) (4), écartant tout sentiment de

(1) Les trois disciplines : vertu, concentration de l'esprit, sagesse ; les deux équipements : bonnes œuvres et connaissance. Cf. p. 113 sq.

(2) Le disciple doit donc prononcer le même *drdha-samâdhâna* (« ferme résolution ») que le maître fit entendre au moment où il prenait place sous l'arbre de la *bodhi* (*Lal. V.* p. 289).

(3) Du *sankalpa*, c'est-à-dire d'un vouloir qui a pour source une erreur sur la valeur des choses.

(4) Un bhiksu est *satimâ* (*sati* = *smrti*) quand il sait s'arracher à la domination des sens ; *sampajâna*, quand, en tout ce qu'il fait, il agit avec

désir ou de regret à l'endroit du monde ; il veille de même sur ses impressions, sur ses sentiments, sur toutes choses ; et c'est ainsi que mes disciples se trouvent réaliser l'intelligence transcendante (*abhiññâ*) » (*Majjh. N.* II, p. 11) (1).

Si le bhiksu, trop confiant dans les résultats déjà obtenus, relâchait le contrôle qu'il lui faut exercer, il paierait cher la moindre défaillance. C'est la leçon que lui donne une belle parabole du Majjhima-Nikâya. Un homme a été blessé par une flèche empoisonnée. Le médecin, après avoir extrait la flèche et le venin, recommande au patient de surveiller attentivement la plaie. Mais lui s'imagine qu'il n'a plus rien à craindre. Faute de soin, la cicatrice s'envenime de nouveau et cause la mort ou une souffrance mortelle (vol. II, p. 256 sqq.).

Les conditions du succès. La réalisation du programme d'épuration morale n'est pas attachée obligatoirement à un genre de vie déterminé. Il n'est point impossible à des laïques d'aspirer à la sainteté.

La légende, avec sa prédilection si marquée pour les chiffres énormes, raconte que des laïques, en foules innombrables, obtinrent le nirvâna grâce à l'enseignement du Bouddha : dans la seule cité de Çrâvastî, plus de cinquante millions d'hommes et de femmes, disciples du Bienheureux, « marchèrent pleins de dévotion dans les sentiers du salut, et tous étaient des laïques » (*Mil. P.* p. 348). Laissons la légende, beaucoup plus laïcisante que la théologie ; un texte canonique nous apprend que le Bouddha n'a nullement fermé d'une manière absolue l'accès de la sainteté aux maîtres de maison : « J'exalterai l'acquisition su-

la pleine conscience de ce qu'il fait (*M. Parin. S.* ch. II, §§ 12 sq.). La *smrti* empêche l'esprit de s'égarer hors des chemins qu'il doit suivre ; le *samprajanya* éclaire de sa lumière les actes que le bhiksu accomplit : « Quand la smrti garde la porte, le samprajanya s'installe et ne s'en va plus ». Cf. *MSA.* XVIII, 53.

Smrtah, *samprajânan* reviennent comme un refrain dans la légende du Bouddha. Vigilant et conscient, il est entré dans le sein de sa mère ; il y est resté ; il en est sorti (*Lal. V.* pp. 55, 68, 83).

(1) Pour qu'ils conservent le contrôle d'eux-mêmes, les membres de l'Église, religieux et laïques, ont à observer un certain nombre de règles pratiques : s'abstenir de boissons alcooliques ; ne pas passer souvent d'une occupation à l'autre ; éviter les vains propos et les actes inutiles. V. *Çiks.* p. 120 ; *BCA.* V, v. 44 sqq.

prême (celle de l'intuition et de la vertu parfaite) dans le laïque et dans le bhiksu. Quiconque, laïque ou bhiksu, a obtenu l'acquisition suprême, toutes les difficultés seront surmontées par lui ; il entrera dans la voie qui mène à la vie excellente du saint » (*Samy. N.* XLIV, 24) (1).

Mais, si une vie spécifiquement religieuse n'est pas une condition absolue, elle est en pratique la seule voie qui conduise sûrement au but suprême, et tout homme sincèrement désireux de sainteté doit s'y engager sans hésitation. Un Sutta du Dîgha-Nikâya, « les Fruits de l'état de *çramana*, » expose longuement les avantages qu'elle offre à celui qui a soif de délivrance. Dans le Milinda-Pañha, Nâgasena en énumère vingt-huit, qu'il résume en ces mots: vivre dans le monde expose à la crainte ; vivre dans la maison expose à la souillure ; le sage doit se libérer du monde et de la maison. « Que, laissant fils et femme, père et mère, richesses et récoltes, amis et tous les objets du désir, il erre seul à la façon du rhinocéros. Qu'il se dise : La vie familiale est un lien ; on y trouve peu de bonheur, peu de jouissance, beaucoup de peines ; elle est un hameçon ; qu'il erre seul à la façon du rhinocéros » (*Sutta-N.* v. 61 sq.) (2). Le sage est celui « qui ne se laisse pas mener par les autres » (*Ib.* v. 364).

L'homme qui reste dans sa maison montre par cela même qu'il n'est pas encore débarrassé de tout désir. Comme un des princes Çâkya exprimait son étonnement de ce que, connaissant fort bien l'enseignement du maître, il était toujours troublé par le désir, la haine et l'aveuglement : « Cela vient, lui dit le Bouddha,

(1) L'Anguttara-Nikâya (vol. III; p. 450 sqq.) énumère toute une série de grhapati qui, pleins de foi dans les Trois Joyaux, et grâce à l'excellence du savoir, de la conduite et de la libération, ont vu et réalisé l' « immortalité ». En tête figurent les deux premiers *upâsaka*, Trapusa et Bhallika. Plusieurs sectes, celle des Sarvâstivâdin, en particulier, ont toujours enseigné qu'un laïque peut fort bien entrer dans « la noble voie ». Açvaghosa, qui appartenait à cette école, a mis en scène dans un de ses contes une upâsikâ qui est « anâgâminî » et qui le sait.

(2) « Condition noire », « condition blanche », le Dhammapada qualifie ainsi la vie domestique et la vie religieuse.

A la vie domestique, au « village », on oppose en général, non pas le couvent, mais la « forêt ». Il ne faut pas voir là un désir de déprécier la vie cénobitique, adoptée de bonne heure par les bhiksu. C'est bien plutôt un effet de la tradition, si puissante dans l'Inde. Quand il est quitte de ses obligations domestiques, le brahmane est un *vânaprastha*, « un homme parti pour la forêt ».

de ce que tu n'es pas encore exempt de dépravation. Si tu en étais exempt, tu ne resterais pas dans ta maison et ne mangerais pas à ton gré » (*Majjh. N.* I, p. 91).

Le laïque n'est pas seulement dans de mauvaises conditions pour arriver à la sainteté ; il lui est même difficile de comprendre comment se fait chez autrui l'élaboration du salut. Pour voir ce qui est derrière une montagne, il faut en gravir le sommet (1). L'unification de la pensée, qu'on ne peut connaître et réaliser que par le renoncement, comment l'obtiendrait-on, comment même y croirait-on, si l'on vit au milieu des plaisirs ?

Quiconque veut être libre doit se soumettre à une discipline. Se laisser aller, s'abandonner soi-même, c'est se condamner à la pire des servitudes. Les règles imposées à ceux qui entrent dans la carrière sont surtout des mesures de contrôle et de précaution (2).

Si l'Eglise n'avait eu pour but que d'assurer au bhikṣu l'indépendance morale qui lui était personnellement nécessaire, elle aurait pu se passer d'une réglementation uniforme et rigide. Mais elle avait aussi la prétention d'offrir à ses membres un milieu homogène et approprié à la sanctification. Il lui fallut établir pour tous des règles communes de régime et de conduite. Que la discipline instituée par elle ressemble par beaucoup de traits aux autres formes de l'ascétisme hindou, il n'y a là rien que de naturel. Quand on a sous la main une méthode éprouvée par une expérience déjà longue, on n'a pas l'idée d'en chercher une autre.

De plus en plus, le bouddhisme a insisté sur les règles de vie. Non seulement il en a augmenté le nombre, mais encore il leur a attribué une importance croissante pour l'acquisition de la sainteté. La vie monacale, dessinée par les textes les plus anciens, a bientôt paru être le minimum des exigences que comportait la

(1) Parabole de la montagne, *Majjh. N.* III, p. 129 sqq.

(2) Un important fragment inséré dans le Çikṣâsamuccaya, p. 104-115, montre bien que la discipline est affaire de prudence, plutôt que de morale. On y met les débutants en garde contre les cinq « plaisances » (*ârâma*) qui compromettent l'épanouissement de la vie spirituelle : la société mondaine, les conversations, le sommeil, les occupations trop absorbantes, le *prapañca*, c'est-à-dire l'attachement à ce qui est relatif et contingent.

préparation du salut. On y ajouta « les vœux extraordinaires » (1). Les âmes timorées, toujours nombreuses dans les communautés religieuses, ne sont tranquilles que si leurs devoirs sont clairement tracés d'avance. Comme elles n'ont confiance ni dans leurs lumières, ni dans leur force morale, elles abdiquent avec empressement ; elles trouvent à prononcer des vœux non seulement une garantie efficace contre leur faiblesse, mais encore une bienheureuse certitude sur la nature et l'étendue de leurs obligations. Il était évidemment plus facile de se soumettre à des règles minutieuses et même pénibles que de déployer l'énergie personnelle et réfléchie, réclamée par le Bouddha de ses disciples. Cependant ces nouvelles observances furent toujours considérées comme exceptionnelles. Au surplus, elles étaient d'autant plus méritoires qu'elles étaient moins communes.

L'œuvre morale. L'homme s'est mis dans les conditions de vie les plus favorables ; sa volonté est dûment épurée et dressée ; les formes sont prêtes. Quelle matière va-t-on verser dans ces formes ? La volonté n'est qu'un instrument ; elle n'a pas sa fin en elle-même. Il importe de savoir à quoi l'homme religieux doit l'employer. Puisque l'énergie se manifeste dans la poursuite du bien, la question que nous nous posons revient donc à celle-ci : Qu'est-ce que le bouddhisme a mis sous le mot de bien ?

Quand on cherche dans les textes comment ils définissent et décrivent le bien, on s'aperçoit vite qu'ils oscillent entre deux conceptions très divergentes. Les uns se placent au point de vue du salut : Qu'est-ce que l'homme doit faire pour être sauvé ? Les autres élargissent considérablement le champ de la morale et la

(1) Les *dhûtânga*, ainsi nommés d'une racine *dhû* « se secouer de quelque chose » ; *dhûta* est celui qui est libéré. Ces vœux sont au nombre de 13 dans les livres palis, 12 dans les livres sanscrits. Quelques-uns ne font que reproduire des règles anciennes et usuelles ; par exemple l'obligation de n'avoir que trois vêtements, de ne manger que des aliments mendiés, de ne faire qu'un repas, avant le milieu du jour. D'autres ont ceci d'intéressant qu'ils nous permettent de constater combien l'Eglise est devenue, avec le temps, moins tolérante en fait de pratiques. Les 1er, 3e et 9e dhûtânga (se vêtir de haillons ramassés sur un tas d'ordures, vivre exclusivement d'aumônes, habiter au pied d'un arbre) sont 3 des 4 articles dont doit se composer le régime des bhiksu d'après le Mahavagga (1, 30, 4). Mais ce sont aussi 3 des 5 pratiques que Devadatta voulait rendre obligatoires et que le Bouddha tint à laisser facultatives (*C. Vagga*, VII, 3, 14 sq.).

question prend une forme plus générale : Qu'est-ce que l'homme doit faire ? Les premiers nous montrent le bouddhisme suivant encore l'ornière tracée par les écoles théosophiques. Avec les autres, nous assistons à l'effort qu'il a fait pour devenir plus proprement humain et pour agir sur la vie présente. Morale subordonnée aux exigences du salut et morale autonome, il y a lieu de les examiner l'une après l'autre.

1. Considérée dans son rapport avec le salut, l'œuvre sera bonne ou mauvaise selon l'action qu'elle exerce sur celui qui la fait.

Cette action est double. Elle est immédiate ; car toute œuvre, en tant qu'elle implique une manifestation de la volonté, laisse l'agent autre qu'elle l'a trouvé. Elle est lointaine ; car elle influe sur la destinée de l'agent. La morale du salut s'intéresse à cette double influence, et non pas aux effets que l'œuvre peut avoir en dehors de l'agent. Comme d'ailleurs l'acte vaut par l'intention qui l'a inspiré, sa valeur est la même, en théorie tout au moins, qu'il ait été simplement voulu ou qu'il ait été réalisé.

En vertu de ces principes, beaucoup d'actes et de devoirs, regardés ailleurs comme méritoires, sont jugés sans valeur religieuse.

Tandis que le brahmanisme fondait sa théorie du sacrifice sur la vertu inhérente à l'acte rituellement accompli, le bouddhisme ancien (1) ne reconnaît pas l'efficacité quasi mécanique d'opérations faites suivant des règles traditionnelles. « Adoration du feu,... hymnes, offrandes et sacrifices, rien de cela ne purifie l'homme qui n'a pas triomphé de ses désirs » (*Sutta-Nip.* v. 249). Les notions de pureté et de souillure sont profondément modifiées par leur transposition sur le terrain de l'éthique : « La puanteur de la chair, ce n'est pas manger de la viande ; c'est tuer, voler, mentir, forniquer, etc. » (*Ib.* v. 242 sq.). La valeur religieuse d'un acte n'est point en fonction de la valeur sociale de l'agent, et personne n'est, par le fait de sa naissance, un réprouvé ou un privilégié : « Le feu allumé par un brahmane et le feu allumé par

(1) Dans le Mahâyâna, les rites et les formules prendront une grande valeur religieuse, même au point de vue du salut. Quand le Lalita-Vistara déclare « partis par une mauvaise route » ceux qui veulent gagner le ciel par la répétition des cris liturgiques, les lectures saintes ou la dévotion à une divinité particulière (p. 249 sq.), il condamne, non pas les rites en général, mais les rites spécifiquement brahmaniques.

un cândâla ont également flamme, éclat et couleur » (*Majjh. N.* II, p. 151 sq.).

Selon la généralité des Hindous, l'ascétisme fait avancer celui qui s'y soumet sur la voie de l'affranchissement et lui confère une puissance religieuse d'autant plus grande que son effort a été plus intense. Tout autre est l'enseignement du Bouddha. Comme le rite, les mortifications n'ont aucune valeur pour le salut. Elles n'assurent même pas le bonheur de l'existence prochaine (*Dîgha-N.* I, p. 162) ; comment pourraient-elles conduire à la sainteté et au salut ? S'il suffisait d'être nu, d'avoir des habitudes relâchées (1), de lécher ses mains (2), etc., un maître de maison, ou son fils, ou n'importe qui, fût-ce la servante qui apporte l'eau dans les cruches, pourrait dire : J'irai nu ; j'adopterai des habitudes relâchées, etc. Le bhiksu qui a façonné son cœur en le remplissant d'amour et qui, par la destruction des mauvais instincts, a connu et réalisé dès cette vie l'émancipation du cœur et celle de l'esprit, ce bhiksu peut vraiment être appelé un ascète, un brahmane (*Ib.* I, p. 168) (3).

Tant s'en faut que l'ascétisme soit la voie du salut, que l'homme doit au contraire garder toute sa vigueur pour pouvoir parcourir avec succès la carrière. Le Bouddha en fit l'expérience « quand il était un silencieux, brûlé par le soleil, desséché par le froid, vivant solitaire dans la forêt effrayante, nu, sans feu, plein de désirs » (*Jât.* vol. I, p. 390). « Les six années que le Grand Etre passa dans les austérités lui furent aussi profitables que s'il avait essayé pendant tout ce temps de lier l'air avec un nœud » (*Ib.* p. 67). « Quand il est accablé par la faim, la soif, la fatigue, et qu'il est trop las pour avoir la maîtrise de son esprit, comment un homme inapaisé pourrait-il arriver à ce but qu'il faut atteindre par l'esprit ? » (*Buddhac.* XII, v. 99 sqq.).

Appréciant les actes à leur valeur pour la destinée de l'agent et limitant son rôle à la poursuite du salut, le bouddhisme s'est désintéressé des problèmes que pose la vie sociale.

(1) *Muttâcâro.* Ces ascètes, comme les cyniques, foulent aux pieds les règles de la décence, sous prétexte qu'elles sont conventionnelles.

(2) Au lieu de les laver.

(3) « Il est plus difficile de trouver un homme patient qu'un homme qui se nourrit de vent ou de racines, se vêt de feuilles ou d'écorces. »

Dès lors, le travail est condamné. Chercher à gagner de l'argent pour ses besoins et ceux de sa famille, c'est vendre son âme et perdre sa vie (*BCA*. VIII, 75). Le plaisir que certaines gens éprouvent à déployer leur activité est coupable, au même titre qu'une vie de mondanité et de paresse (1).

L'individu n'a de devoirs qu'envers lui-même ; les autres n'ont aucun droit sur lui. Un brahmane faisait observer à Çâriputra qu'il avait à sa charge un père, une mère, une femme, des enfants, des domestiques ; qu'il avait à rendre des services d'ami, d'homme sociable, de parent ; qu'il lui fallait offrir aux mânes, aux dieux, au roi, le culte qui leur était dû. Ces vaines excuses ne touchèrent pas le « Généralissime de la foi ». S'il était permis, pour s'occuper de ses vieux parents, de négliger son salut, ce motif autoriserait n'importe quelle violation du devoir (*Majjh. N.* vol. II, p. 186).

Cette conception naïvement égoïste de la vie morale n'exclut point la pratique de vertus généreuses. Mais c'est par un détour que le bouddhiste est amené à travailler au bonheur d'autrui. S'il entend bien son intérêt, il n'hésitera pas à se montrer charitable et miséricordieux. Que dis-je ? il sera reconnaissant envers ceux dont la méchanceté lui donne l'occasion de déployer un héroïsme surhumain. Lorsque le roi Mantrîbala, c'est-à-dire le Bouddha lui-même en une de ses existences bodhisattviques, se déclare prêt à donner sa chair et son sang à cinq ogres affamés, il dit à ses ministres : « N'a-t-on pas tous les jours des malheureux qui demandent de l'argent pour divers besoins ? Mais des mendiants comme ceux-ci, il est impossible d'en trouver, même par une grâce de la divinité » (*Jât. M.* VIII, v. 38. 40). « Si je ne me montrais pas patient envers l'homme qui, sans égard pour sa propre injustice, agit pour me purifier de mes fautes, je le demande, à qui faut-il donner le nom d'ingrat ? » (*Ib.* XXXIII, v. 15) (2).

Reconnaissons du moins que, faisant son devoir pour lui-même et non pour les autres, le bhiksu n'a pas à s'occuper du jugement

(1) On lit dans *Çiks.* p. 112 sq. une diatribe contre le *karmârâma*, le plaisir de l'acte.

(2) « Ceux qui te calomnient sont vraiment tes amis ; ceux qui te louent te font un mal immense, car ils empêchent que tu aies le cœur tourmenté par ton état de péché » (*BCA.* VI, v. 98 sq.).

du voisin. Il observe les règles de discipline en secret aussi bien qu'en public (*Çiks.* p. 202) ; et sa bonté n'est pas moins de la bonté alors même qu'elle est mal accueillie de ceux qui en sont les objets.

On arrive à la sainteté par la discipline, *vinaya*, et non par l'ascèse, *tapas*. Si le Bouddha a détourné ses disciples des mortifications excessives, il ne leur a pas permis de s'abandonner à leurs instincts naturels. Se tenant ainsi à égale distance de la mondanité et du rigorisme, le bouddhisme s'est annoncé comme « le chemin du milieu », la *madhyamâ pratipad*. C'est la définition que le maître a donnée de sa doctrine dans le discours par lequel débuta son apostolat, la « fondation du Royaume de la Loi » : « Il est deux extrêmes que doit éviter celui qui a renoncé au monde. Lesquels ? La recherche des plaisirs sensuels, une voie vile, sans noblesse et sans profit, et la torture de soi-même, une voie douloureuse, sans noblesse et sans profit. La voie moyenne évite ces deux extrêmes. C'est elle qui procure la vue et la connaissance et qui mène à l'apaisement, à l'intuition, à l'Illumination et à l'extinction ». Pour que les cordes de la vînâ donnent un son harmonieux, il faut qu'elles ne soient ni trop tendues, ni trop lâches ; « de même, s'il est excessif, l'effort aboutit à une agitation stérile ; insuffisant, il devient paresse. Que l'on s'applique à la juste mesure dans l'effort et réalise l'équilibre de ses facultés » (1).

Deux termes définissent pour le religieux épuré la mesure qu'il doit observer dans la jouissance des objets nécessaires à la vie : usage, *patisevâ*, et acceptation, *adhivâsanâ*. Le bhiksu se vêtira pour se garantir de la chaleur, du froid, des moustiques ; il se nourrira pour que son corps reste vivant et pour pouvoir pratiquer une vie sainte ; il aura une demeure pour se protéger contre le vent, le soleil, les serpents, et pour jouir de la solitude. S'il le faut, il acceptera la chaleur et le froid, la faim et la soif, le voisinage de la vermine et des reptiles, les injures et les mauvais traitements (2).

(1) C'est la morale de l'histoire de Sona, contée dans le Mahâvagga, V, 1, et dans le *Sûtra des 42 articles*, § 34.

(2) Pour que le bhiksu « mange sans plaisir, ni déplaisir », il lui est recommandé de prendre ses repas solitaire (*Çiks.* p. 269). S'il va vivre dans la solitude, sa retraite doit être telle qu'elle favorise une paisible méditation. Il choisira donc un endroit qui ne soit ni trop loin ni trop près du

Le régime n'a plus aucune importance pour le religieux qui est arrivé au terme de ses efforts. Les aliments les plus délicats ne lui causent aucun dommage. Il est maintenant propre et pur, comme un vêtement qui était souillé et qu'on a mis dans l'eau limpide, ou comme l'or qu'on a fait passer au creuset (*Majjh. N.* I, 38).

Modéré, le bouddhiste est indépendant ; indépendant, il est content (*santuttho*, *Dîgha-N.* I, 71). Le Bouddha a voulu que la vie religieuse fût joyeuse. Quand il formule pour son fils tout un programme d'exercices moraux, en même temps que l'amour, la compassion et la patience, il lui recommande la joie (*muditâ*, *Majjh. N.* I, 424). « Comment rendre fructueux l'effort et le zèle ? Voici : un bhiksu ne se laisse pas maîtriser par la souffrance ; il ne renonce pas à la jouissance légitime (*dhammika*m *sukha*m) ; il ne s'abandonne pas à cette jouissance » (*Ib.* II, p. 223).

Faites par et pour des religieux, les Ecritures nous renseignent mal sur l'action morale exercée par le bouddhisme en dehors des couvents. Il est probable que le lien, d'ailleurs assez lâche, qui unissait les upâsaka à la communauté, n'est pas resté sans effet sur leur caractère et sur leur vie ; mais le changement ne pouvait être qu'intérieur et nous n'avons aucun moyen de le mesurer. En tout cas, les cinq commandements imposés aux dévots n'ont rien de spécifiquement bouddhique, ni même de religieux : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, ne pas se livrer à la débauche, ne pas s'enivrer. Ne fût-ce que par souci de son propre renom, l'Eglise devait faire à tous ses membres, même laïques, une obligation de respecter les règles de la morale vulgaire (1).

L'éthique officielle du bouddhisme est négative. Ses comman-

village où il mendiera sa nourriture, et qui lui fournisse aisément de l'eau pure ; des arbres, des fleurs, des fruits ; pas d'animaux féroces ; d'agréables promenades, tranquilles et solitaires (*Ib.* p. 196 sq.). Les mêmes règles sont imposées aux yogin. Cf. vol. I, p. 321.

(1) L'upâsaka a des devoirs supplémentaires à remplir aux « jours d'abstinence », c'est-à-dire aux quatre nœuds du mois lunaire, ainsi qu'aux jours extraordinaires de jeûne. Ajoutons que le bouddhisme lui fait une obligation d'entretenir pieusement ses parents et de se livrer à un commerce honnête. Le chef de famille qui aura vécu de cette manière habitera, après sa mort, parmi les dieux « qui resplendissent de leur propre éclat » (*Sutta-Nip.* v. 394 sqq.).

dements sont des défenses (1). On ordonne au fidèle de n'avoir de haine pour personne ; on n'attend pas de lui qu'il aime son prochain comme lui-même. On lui défend d'altérer la vérité, même par plaisanterie ; on n'exige pas qu'il dise toute la vérité.

Il devait en être ainsi tant que l'enseignement identifia la vertu avec une qualité qui est en soi négative, la pureté. Il faut se tenir à l'abri de toute souillure ; voilà pourquoi il convient de ne pas mentir, de ne pas désirer la femme d'autrui, de s'abstenir de tout breuvage enivrant, de ne pas prendre part à des fêtes où la société est nécessairement mêlée. Pour s'être spiritualisée sur bien des points, la doctrine ne renie pas ses lointaines origines ritualistes ; souillure et péché sont pour elle des expressions synonymes, et la notion de propreté morale et matérielle épuise, ou peu s'en faut, le concept de la religion sur le terrain de la pratique.

Les milieux moins pénétrés d'esprit scolastique, et particulièrement les sectes du Mahâyâna, ont assigné à la morale un rôle beaucoup plus important. Le progrès de l'homme dans son long pèlerinage se marque par l'acquisition des plus hautes « perfections » (2). Cependant, le Mahâyâna n'a pas reconnu, mieux que l'église des Anciens, la valeur autonome de l'acte moral. Il prescrit, en effet, la pratique des *pâramitâ*, non parce que, poussées au suprême degré, la charité, la moralité, la patience, etc. sont belles en soi, mais parce que chacune est un tremplin dont le bodhisattva se sert pour arriver de proche en proche à son but, la qualité de bouddha.

2. L'histoire de l'Inde et celle des pays sur lesquels s'est étendue la propagande bouddhique nous prouvent que l'enseignement de Gautama a exercé une action généralement bienfaisante. Il

(1) Le précepte bouddhique : « Comme je suis, ainsi ils sont ; comme ils sont, ainsi je suis. Se considérant comme identique aux autres (et, par conséquent, traitant les autres comme il se traiterait lui-même), qu'il ne tue ni ne fasse tuer » (*Sutta-Nip.* v. 705).

(2) La théorie des pâramitâ n'est pas étrangère à l'église des Anciens. Le Canon pali comprend deux recueils de récits qui ne sont que des adaptations de vieux contes et qui ont pour but de montrer le futur Bouddha dans l'exercice d'une de ces perfections. Le Grand Véhicule n'a eu par conséquent qu'à généraliser cet idéal de conduite, en le proposant à tous ceux qui aspirent à l'Illumination suprême.

a contribué à répandre le respect de la vie, l'amour de la vérité, la pratique de la charité, l'horreur des plaisirs sensuels, le détachement de ce qui est transitoire et contingent. Ces vertus, il les a prêchées pour elles-mêmes ; il ne les a pas rabaissées à n'être jamais que des instruments de salut.

Ce désaccord entre les faits et la doctrine s'explique de la manière la plus naturelle par deux causes qui ont agi dès l'origine.

L'une est la méthode suivie par le maître dans sa prédication : cherchant à donner le plus de valeur possible à la vérité enseignée au moment même, il fait abstraction de tout le reste et ne se met pas en peine de systématiser les vérités successivement révélées.

L'autre a exercé une action d'autant plus profonde qu'elle était sans cesse renouvelée ; c'est l'influence directe du Bouddha et de ses plus illustres disciples. Bien plus que les dogmes, dont le sens et la portée échappent à la masse des disciples, ce qui détermine la valeur morale d'une institution religieuse, ce sont les grandes personnalités qui s'y sont affirmées ; c'est le spectacle, et plus tard le souvenir, de leurs vertus ; c'est aussi tout ce que la piété est venue ajouter au personnage réel pour le rendre plus sublime et plus divin. La foule n'a d'intelligence que pour ce qui est concret ; elle s'attache à l'exemple du fondateur et de ses apôtres ; elle fait de leur vie la norme de la sienne.

L'idéal que la légende du Bouddha proposait à l'imitation des fidèles était singulièrement supérieur à l'éthique que nous avons essayé d'analyser plus haut : idéal de pureté, de bonté, de patience, de force morale, d'aspirations élevées. Et à tout cela ne se mêlait aucune parcelle de vues intéressées. Le Bouddha est un être affranchi par le fait même de l'Illumination, et la pratique de la vertu a cessé d'être pour lui une condition de la délivrance.

On en peut dire autant des bodhisattva. En théorie, ces personnages passent par de nombreuses existences pour qu'ils aient l'occasion de déployer les « perfections » indispensables à leur avancement dans la carrière. Mais ces motifs intéressés n'apparaissent que rarement dans les récits qui racontent leurs exploits, et c'est sans aucune arrière-pensée personnelle qu'ils donnent tant de preuves de leur amour du prochain et de leur compassion. Un bodhisattva immole-t-il sa vie pour nourrir une tigresse

affamée, il motive ainsi son difficile sacrifice : « Pour être indifférent à la souffrance d'autrui, il faut ou tenir à son propre plaisir, ou être dans l'impossibilité de rendre service. Je ne ressens plus aucun plaisir quand je sais qu'un autre est affligé, et j'ai la possibilité de secourir ; comment pourrais-je rester indifférent ? » D'autres paroles, mises aussi dans la bouche du futur Bouddha, ne sont pas moins significatives : « J'aime la charité pour le bien de mon prochain, et non pour qu'elle me procure la félicité ». « L'homme de bien éprouve une joie sans pareille quand,même à grand'peine, il procure un bonheur à son prochain ou détourne de lui un malheur, mais non pas quand il assure, même sans difficulté, son propre bonheur ». « Quand il est maltraité, l'homme vertueux souffre moins du mal qui lui est fait que de celui que le méchant se fait à lui-même » (1).

On ne sera équitable envers le bouddhisme que si, à l'exemple de son fondateur, on oublie un instant le dogme pour considérer la morale, soit dans la prédication, quand celle-ci est inspirée par l'observation de la vie et de la société, soit dans la légende, où se révèle à nous l'idéal incorporé par les croyants dans la personne de leur maître. L'aspect qu'elle prend alors est sensiblement différent de celui qu'elle présente quand elle est déduite des principes fondamentaux de la doctrine.

Remarquons d'abord que les bhiksu et les ascètes ne sont pas les seuls à qui des exhortations morales soient adressées. Le Bouddha a fort souvent des laïques pour interlocuteurs. Ses sermons roulent-ils alors sur les conditions du salut ou sur la nécessité d'embrasser sans retard la vie religieuse ? (2) Nullement. Il entretient ses auditeurs de ce qui les intéresse immédiatement et s'étend sur les obligations qu'entraîne la vie de famille : devoirs réciproques des parents et des enfants, des époux et des épouses, des maîtres et des serviteurs. Ainsi, dans le Sîgâlavâda, on le représente passant en revue les diverses relations des hommes entre eux. Certes, il serait difficile d'accuser l'auteur de ce dialogue d'avoir réglé l'enseignement de la morale sur les exigences

(1) *Jâtaka-Mâlâ*, I, v. 23 ; IV, v. 16 ; XXXIV, v. 8, 24, etc.
(2) Le laïque est, en effet, un homme qui ajourne à une autre existence son départ pour l'Illumination et qui, en attendant, vit de la vie du chef de maison.

de la religion ; on lui reprocherait plutôt d'avoir un peu trop envisagé le devoir humain du point de vue de l'utilité vulgaire ou, tout au moins, d'avoir étrangement associé des sentiments élevés et délicats à une sagesse pratique et terre à terre. Le traité n'en est pas moins fort intéressant, car le bouddhisme s'y annonce, non pas comme une méthode de salut, mais comme une règle de vie (1).

Autre chose digne de remarque, les commandements donnés par le Bouddha à ses disciples ou à des laïques revêtent à l'occasion une forme catégorique. La règle positive s'est substituée à l'interdiction négative et la morale reçoit de ce fait une extension très heureuse. Une belle stance du Dhammapada, qu'on entend répéter en son texte pali dans les couvents de l'Indo-Chine et en traduction chinoise dans ceux de l'Extrême-Orient, résume ainsi la morale bouddhique : « S'abstenir de tout ce qui est péché, *s'acquitter de tout ce qui est bien* ; purifier son cœur, tel est l'enseignement des bouddhas ». Ce qui montre d'ailleurs combien la transition peut être insensible entre « tu ne feras pas » et « tu feras », c'est que, dans les sermons mêmes où il prend pour texte la formule des dix prohibitions morales, le Bouddha insiste sur l'obligation de pratiquer la vertu opposée à chaque vice : « Un homme a renoncé au meurtre,... *il se dévoue au bien de tous les êtres*... Il a renoncé aux paroles perfides ; ce qu'il entend ici, il ne va pas le dire là-bas pour désunir des amis, mais *il réconcilie les amis brouillés, ne prononce que des paroles de concorde*, etc., etc. (*Majjh. N.* I, p. 287 sq.) (2).

Et puis, la société trouve aussi son compte dans l'enseignement de la morale « autonome ». Les leçons ne sont pas toujours

(1) Il présente encore un autre genre d'intérêt. Sâgâla s'acquittait de cérémonies propres à annuler les mauvaises influences dans les six régions du monde, — les quatre points cardinaux, le zénith et le nadir, — quand le Bouddha lui apprit que le seul moyen d'empêcher le mal de se produire est de remplir les 6 espèces de devoirs. Selon une méthode de transposition familière à l'Inde, les cérémonies sont remplacées par des observances de conduite.

(2) Les textes sanscrits complètent de la même manière le vieux décalogue : « Il ne tue pas celui qui, compatissant, travaille au bien et au bonheur des autres, et dont la pensée est tendre ». « Il ne ment pas celui qui dit ce qui est, le dit au moment voulu et agit comme il a dit qu'il ferait », etc. (*Madhyamakâvatâra*). — « L'absence de haine, c'est l'amour, la sollicitude, l'indulgence, la recherche du bien » (*Dhamma-Sangani*).

viciées dans leur principe par la préoccupation du salut personnel ; les plus purs sentiments de l'amour et de la pitié les inspirent souvent et l'on a tout à fait raison de les mettre à côté des plus beaux enseignements de l'Evangile. Comme le christianisme, le bouddhisme a recommandé l'exercice des plus hautes vertus sociales, la charité, la compassion, l'humilité.

La charité. « Jamais la haine n'a fait cesser la haine. La bonté fait cesser la haine. Telle est la loi éternelle » (*Dhp.* v. 5). — « O bhiksu, il ne ferait pas ce que je lui ai commandé, celui qui laisserait la haine remplir son cœur pendant que des brigands le dépèceraient membre à membre avec une scie. Même alors il faut qu'on s'évertue et qu'on dise : Non, cela ne changera pas notre cœur. Nous ne prononcerons pas de paroles mauvaises. Nous demeurerons bons et compatissants, le cœur plein d'amour, sans haine au dedans de nous, illuminant d'abord cet homme de notre cœur plein d'amour, illuminant ensuite l'univers de notre cœur plein d'amour, exempts de haine et de malice » (*Majjh. N.* I, p. 129). — « Tous les moyens que la vie offre pour acquérir un mérite religieux n'atteignent pas la seizième partie de la valeur de l'amour, cette libération du cœur. L'amour, cette libération du cœur, les absorbe en lui ; il brille, il resplendit, il rayonne. Tout comme l'éclat des étoiles n'atteint pas la seizième partie de l'éclat de la lune, de même tous les moyens que la vie offre pour acquérir un mérite religieux n'atteignent pas la seizième partie de l'amour, cette libération du cœur » (*Itivuttaka*, p. 19 sq.) (1). — « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait » (*Jât. M.*, XXV, v. 26) (2).

(1) Oldenberg a reproché à R. Pischel, qui avait attiré l'attention sur ce beau passage, de lui avoir attribué une portée qu'il ne comportait pas. Il est certain que la *maitrî* n'est pas l'équivalent de ce que nous appelons charité ou amour. La maitrî est un sentiment de bienveillance uniformément étendu à toutes les créatures, un amour abstrait en quelque sorte, et cet amour, pour rester platonique, est presque aussi méritoire, puisqu'en tout état de cause, il est bienfaisant... pour celui qui en est animé. « Cultiver une bienveillance illimitée à l'égard du monde entier, en haut, en bas, de côté, sans haine, sans inimitié, sans rivalité » (*Sutta-Nip.* v. 149 sq.). V. aussi *Çiks.* p. 196.

Citons, à titre de document, la définition que le Çiksâsamuccaya donne de la maitrî : « Le désir, le besoin et la soif du bonheur d'autrui ; un amour (*sneha*) que n'entachent ni la jouissance personnelle, ni l'espoir de la réciprocité » (p. 212).

(2) Les Corbeilles parlent peu de la charité au sens restreint du mot,

La pitié. Les brahmanes avaient enseigné qu'il y a cinq moyens de réaliser le bien : la véracité, les mortifications, la chasteté, le recueillement, le renoncement. Le Bouddha déclare qu'ils en ont oublié un, la compassion, qui est décisive toutes les fois qu'il y a conflit entre deux devoirs ou incertitude sur la conduite à tenir. « Le Tathâgata prononce-t-il une parole qu'il sait mensongère, pernicieuse et déplaisante ? Non. Et si elle est véridique, pernicieuse et déplaisante ? Non plus. — Véridique, salutaire et déplaisante ? Oui, quand il juge le moment opportun. — Mensongère, pernicieuse et agréable ? Non. — Véridique, salutaire et agréable ? Oui, quand il juge le moment opportun. — Et pourquoi agit-il ainsi ? Parce qu'il a pitié des créatures » (*Majjh. N.* 1, p. 395). — « Quand il est en présence d'un méchant, l'homme religieux ne doit pas se permettre une pensée de mépris ou de blâme. Il doit même se garder de juger, mais seulement faire naître en son cœur le désir d'instruire le coupable » (*Ib.* p. 98 sq.). Le sommaire de la Loi : « La Loi prescrit des actes divers et comporte une série d'interdictions. On peut la résumer en un mot, pitié pour les créatures » (*Jât. M.* XXVI, v. 38).

L'humilité. Les brahmanes étaient peu pitoyables aux autres parce que leur orgueil spirituel était immense. Le Bouddha met en garde ses disciples contre ce défaut éminemment sacerdotal. Il y a, leur disait-il, de mauvais bhikṣu qui sont allés fort loin sur le chemin de la sainteté. Ils n'en sont pas moins de mauvais bhikṣu parce que, à chaque progrès qu'ils font, ils s'enorgueillissent de leur succès et méprisent ceux qui restent en arrière (*Majjh. N.* III, p. 44). Le bon bhikṣu est celui qui, « acquérant la vertu, le recueillement, l'intuition, ne se tient pas pour satisfait, ne méprise pas les autres, ne s'exalte pas lui-même, mais puise dans chacune de ses conquêtes le courage nécessaire pour s'élever plus haut » (*Ib.* I, 202). — « Il renie le Bouddha, le bodhisattva qui, plein de mépris pour les « Auditeurs », dit : Je vaux mieux que ces gens-là » (*Çikṣ.* p. 98).

Enfin, on aurait tort de croire que le bouddhisme a prêché la

le *dâna*. Au contraire, le bouddhisme de langue sanscrite l'a mise au premier rang des vertus dont l'exercice est imposé aux bodhisattva. Il formule sur la manière de donner des règles pratiques qu'on peut souvent rapprocher des préceptes énoncés par Sénèque dans le De Beneficiis.

médiocrité en toute chose (1). La doctrine de la voie moyenne et, plus encore, l'organisation de la vie cénobitique ont condamné, il est vrai, l'église officielle à tomber dans l'atonie intellectuelle et morale. Mais le Sangha n'est pas le bouddhisme entier et les âmes médiocres et raisonnables ne sont pas les seules qui aient trouvé place parmi « les fils du Çâkya ». D'ailleurs, les actes héroïques et les grands sacrifices sont choses individuelles, et leur prestige vient précisément de ce qu'ils sont l'exception. Une communauté peut dans son ensemble mener une existence terne et monotone et pourtant donner naissance à d'étonnantes manifestations de l'enthousiasme ascétique. Ce sera surtout le cas dans un pays comme l'Inde, où la tradition de ces explosions de vie religieuse ne s'est jamais perdue. Le bouddhisme a subi trop profondément l'influence ambiante pour ne pas, lui aussi, se conformer à la règle générale. Par sa légende et par son histoire, il a été une magnifique école d'abnégation et de courage.

Les exemples de l'absolu mépris de ce qui rend l'existence facile et agréable abondent dans les plus anciens textes. Tel ce Pûrna qui veut aller habiter au milieu d'une population connue pour sa férocité et qui se déclare prêt à recevoir « avec reconnaissance » coups de poing, de pierre, de bâton ou d'épée (*Majjh. N.* III, p. 268) (2), ou Kâçyapa le Grand, qui mangea sans sourciller le plat de riz dans lequel était tombé un doigt de la main léprosée du donateur et qui dit : « Ni quand je l'avalai, ni plus tard, un sentiment de dégoût ne naquit dans ma poitrine » (*Therag.* v. 1054 sqq.) (3).

(1) Quatre vertus ont été qualifiées d'*apramânyâni*, « sans mesure » : amour, pitié, joie, égalité d'âme. Sont-elles illimitées parce qu'on ne saurait les pousser trop loin et que leurs fruits sont en proportion de l'énergie dépensée pour les mettre en pratique ? C'est peu probable. D'après le commentaire du BCA, leur nom vient de ce qu'elles n'ont pas pour norme les gens et les choses du dehors. Cette explication est conforme au sens habituel de *pramâna*, la norme.

(2) Le fidèle bhiksu ne doit jamais refuser de partir en mission. « Si dès aujourd'hui, par crainte de mauvais traitements ou de méchantes paroles, nous refusons d'aller où l'on nous envoie, que ce soit à une lieue ou à cent, le Tathâgata est renié par nous » (*Çiks.* p. 98).

(3) Le Mahâbhârata (I, 212) contient une légende toute pareille. Il se peut par conséquent que les deux versions, bouddhique et épique, soient l'une et l'autre des adaptations d'un vieux récit populaire. Que ce soit Kâçyapa lui-même qui nous conte son histoire, ce n'est pas une garantie d'authenticité.

Kâçyapa poussait à l'extrême l'observation de la règle ; du moins se montrait-il fidèle bouddhiste. L'histoire de ce Bakkula qui, pendant quatre-vingts ans, ne changea jamais de vêtement et jamais ne prit de bain, nous apprend que, sans démériter, loin de là, on pouvait dépasser de beaucoup les injonctions expresses du maître. Le désaccord est souvent flagrant entre le dogme formulé dans les discours du Bouddha et la légende sacrée ou les usages qui s'introduisirent peu à peu dans l'Eglise. Ainsi le Bouddha avait formellement défendu le suicide à ses disciples. Cela n'a pas empêché la légende de raconter à son propos bien des histoires dans lesquelles, étant bodhisattva, il fait le sacrifice de sa vie pour sauver celle d'autrui. Le Lotus de la bonne Loi, un des livres les plus saints du Mahâyâna, ne se fait pas faute non plus de célébrer en termes enthousiastes le suicide religieux d'un très ancien bodhisattva. Le voyant consumer son corps pour rendre hommage au Tathâgata, tous les bodhisattva de l'univers l'applaudirent : « Tu as bien agi, jeune homme de bonne famille ; voilà le véritable héroïsme que doivent déployer les bodhisattva ! » (ch. XXII) (1). Que si l'on récuse la légende, les relations des voyageurs chinois sont là pour nous prouver que le suicide religieux n'était point inconnu de leur temps. Le bon I-tsing s'élève avec d'autant plus de force contre cette pratique qu'il la sait répandue dans son pays d'origine.

Heureusement pour sa gloire, le bouddhisme n'a pas seulement à son actif ces exploits douteux d'un zèle dévoyé. Il a provoqué des actes de vaillance et d'abnégation d'autant plus sublimes qu'ils ont été accomplis avec moins d'ostentation et plus de persévérance dans l'effort. C'est par centaines que l'on compte ces missionnaires qui, de l'Inde en Chine ou de la Chine dans l'Inde, sont allés, au mépris d'incroyables dangers et de longues fatigues, les uns prêcher la bonne nouvelle à des populations étrangères, les autres visiter les lieux saints pour en rapporter de bienfaisantes impressions, des reliques, des manuscrits (2). Si

(1) Il est vrai que le chapitre XXII est une addition relativement récente.

(2) Quelques-uns de ces voyageurs se sont acquis par leurs Mémoires des titres considérables à la reconnaissance des historiens. Il faut citer notamment Fa-hien, qui voyagea dans l'Inde entre 399 et 414 ; Hiuan-tsang, entre 629 et 645 ; I-tsing, entre 671 et 695.

l'on réfléchit que ces voyages se faisaient souvent dans les conditions les moins favorables et se prolongeaient pendant bien des années, on reconnaîtra que peu de religions ont fourni autant de preuves d'un héroïsme tranquille et patient. La grandeur morale des individus a largement racheté l'affaissement des consciences et des énergies dont souffrait l'ensemble de la communauté.

Les fruits de la discipline morale. Un de ces beaux apologues qui viennent heureusement interrompre de temps en temps la sèche monotonie des écritures palies et qui offrent de jolis tableaux de la vie indienne, nous renseigne sur le résultat du dressage auquel le bouddhiste se soumet. Le nouveau disciple est comparé à un éléphant qu'un chasseur est allé chercher dans la forêt et dont un habile dompteur doit maintenant faire l'éducation. Lentement, progressivement, l'animal oublie les habitudes de la vie sauvage et devient « un éléphant du roi » docile à tous les commandements et sachant rester impassible au milieu du fracas des armes. Tel l'esprit du bhiksu. Fixé aux quatre poteaux de la méditation (1), il est débarrassé des habitudes de la maison, délivré des vouloirs qui concernent la maison, déshabitué de l'indocilité, de l'obstination, des emportements de la vie de la maison et, grâce à sa vertueuse conduite, il réalise le nirvâna (*Majjh. N.* III, p. 132 sqq.).

Un entraînement aussi intense transforme la vie morale du religieux. Purifié de toutes les scories que charrie l'existence naturelle de l'homme, il est maintenant approprié à l'œuvre de sainteté qu'il lui reste à faire. De même qu'un lingot d'or, une fois débarrassé de ses impuretés,peut devenir, au gré de l'orfèvre, bracelet, boucles d'oreilles, collier ou chaîne, de même, quand il à été discipliné et épuré, le bhiksu est souple, malléable, étincelant (*Majjh. N.* III, p. 243).

Il est libre : « Où que vole un oiseau, son seul fardeau, ce sont ses ailes ; tel aussi le bhiksu qui se contente d'une robe jaune pour couvrir son corps, d'une bouchée qu'il a mendiée pour

(1) Les 4 méditations concernent le corps, la sensation, la pensée, les conditions de l'existence.

entretenir sa vie. Où qu'il aille, il n'emporte avec lui que la robe et l'écuelle » (*Ib.* I, p. 268).

Il est apaisé ou, comme dit un texte, il est éteint, refroidi. Il réalise cette ataraxie (1) que tant de moralistes ont regardée comme le bien suprême du sage. « Qu'on lui donne ou qu'on ne lui donne pas, en présence de la souffrance ou du plaisir, de l'éloge ou du blâme, de la gloire ou de l'humiliation, de la vie ou de la mort, d'un ennemi ou d'un ami, il est toujours le même, sans orgueil et sans mauvaise humeur » (*Çiks.* p. 203).

Il est sans peur et sans souci. Tel Bhadrika, un prince çâkya qui s'était fait bhiksu. Quand il établissait sa retraite dans la forêt, au pied d'un arbre ou dans une cellule vide, par trois fois sa joie s'exprimait en ces paroles de louange : « Quel bonheur est le mien ! Avant d'avoir embrassé la vie religieuse, quand j'habitais la demeure des rois, j'avais beau être gardé par les ministres, les gens de la ville et de la campagne, protégé par des murailles, des fossés, des portes et des tours, je ne pouvais dormir, car j'avais le cœur en proie aux alarmes et j'étais agité et plein de défiance. Maintenant, je n'ai de souci ni pour mon corps, ni pour ma subsistance, et partout où je me trouve, je suis en paix » (*Av. Çat.* II, p. 115).

Il est heureux. Les Sutta se plaisent à décrire l'ineffable sentiment d'aise et de bonheur, éprouvé par celui qui a su se délivrer des chaînes du péché. « Aussi longtemps que les obstacles placés devant le salut ne sont pas écartés, le bhiksu est comme endetté, malade, captif, esclave, engagé sur une route déserte. Mais que les obstacles disparaissent, il est libéré de sa dette, de la maladie, de la prison, de la servitude, du danger. De cette pensée naît la joie ; de la joie, le contentement ; du contentement, un sentiment de bien-être ; de ce sentiment, le bonheur (*Dîgha-N.* I, p. 71). Et non seulement « il sent intérieurement un bonheur sans tare », mais encore son être rayonne de tous côtés et communique à toutes choses l'apaisement et l'étanchement : « Il est là, illuminant une des quatre régions du monde, puis une autre, une troisième, la quatrième enfin, et, pénétrant en haut, en bas, mettant tout son moi en toutes choses (2), il illumine

(1) *Upeksâ.*
(2) *Sabbadhi sabbattatayâ*, « avec la totalité de son moi en tout lieu ».

l'univers entier de son esprit immense et sans limite, dénué de haine et de méchanceté, rempli d'amour, de pitié, de joie et d'acceptation » (*Majjh. N.* I, p. 283).

Quelque dur qu'ait été l'apprentissage de la vie sainte, ses peines sont largement compensées par ce bonheur intense. La lutte contre les instincts naturels est douloureuse sur le moment, mais c'est une riche moisson de joies qu'elle prépare pour l'avenir. Si l'on met en regard les souffrances présentes et les avantages futurs, on estimera même que la vie d'un bhiksu est peu pénible, extrêmement fructueuse : « La vie domestique est comme l'agriculture, occupée, laborieuse, pleine de soucis et de fatigues. En cas d'insuccès, l'une et l'autre ne rapportent aucun fruit ; en cas de réussite, elles donnent peu de profit. Il en est de la vie religieuse comme du commerce : peu de labeurs, de soucis, de fatigues. Si, en cas d'insuccès, elle porte peu de fruit, elle donne de grands profits en cas de réussite » (*Ib.* II, p. 198).

CHAPITRE TROISIÈME

THÉRAPEUTIQUE DE L'INTELLIGENCE

PREMIÈRE PARTIE : LE FONDEMENT DE LA DOCTRINE.

Le savoir, condition indispensable du salut. L'Inde théosophique a toujours attribué à la connaissance vraie une puissance objective : savoir, c'est pouvoir, car savoir, c'est avoir prise sur l'objet de la connaissance. Le bouddhisme n'a point renoncé à cette vieille idée. Il croit que la vérité est investie d'une force quasi-magique, et c'est à la connaissance juste que le saint doit surtout les facultés surhumaines dont il jouit. D'une manière générale, tout vœu qui s'appuie solennellement sur une affirmation véridique, tout *satyavacana*, sera réalisé. « S'il est vrai, disait le père du jeune Çyâmaka frappé par une flèche empoisonnée, que mon enfant a toujours rempli le devoir de charité, que ce poison soit annulé ! » Et Çyâmaka revint aussitôt à la vie (1). Dans le Milinda-Panha, l'acte de vérité, *saccakiriyâ*, tient la même place que l'acte de foi dans l'ancienne théologie. Charme infiniment puissant, il procure la pluie, éteint un incendie, fait remonter le Gange à sa source.

Laissons ces extravagances dont le seul intérêt est de prouver la continuité de l'esprit hindou. La possession de la vérité a d'autres effets, d'ordre psychologique, qui concernent directement le salut. Dans le sujet, d'abord ; car l'ignorance est « une tache qui tache plus que toutes les autres » (*Dhp.* v. 243), et la suppression de la souffrance n'est possible que pour celui que la connaissance juste a débarrassé de cette souillure. Mais aussi par rapport à l'objet : connaître les puissances hostiles, connaître la mort, est le sûr moyen de se mettre à l'abri de leurs atteintes et une condition indispensable pour en préserver les autres (2).

(1) *Mvu*, II, p. 210 sqq. — En cas de contestation, l'offre de vérité sert de preuve. Voir, par exemple, le 9e récit de l'Avadâna-Çataka.
(2) Cf. *Majjh. N.* I, p. 225.

A quels signes peut-on reconnaître que la vue est juste ? Un recueil canonique, le Sutta-Nipâta, insiste avec force sur une qualité intrinsèque de la vérité : « La vérité est une ; il n'en est pas (en même temps) une seconde entraînant un désaccord du sage avec le sage... Non, vraiment, les vérités ne sont pas nombreuses et diverses » (v. 884. 886). Aussi « les paroles de l'Omniscient ne sont-elles jamais en contradiction les unes avec les autres » (*B C A p.* p. 435). Il en est tout autrement de l'enseignement des « philosophes » (1) : leurs divergences, l'esprit de contention qui les anime, leur présomption, tout les condamne.

On reconnaît aussi la vérité aux fruits qu'elle porte. Celui qui la possède en ressent en lui-même les effets bienfaisants. L'erreur ne peut avoir que des conséquences funestes. Le Bouddha emploie volontiers cette manière empirique de juger une doctrine par son influence sur le sujet. Les gens qui nient la fructification des actes ou qui disent : « Ce monde-ci n'est pas, ni l'autre. Mère, père, naissance miraculeuse, des mots ! » ont une vue fausse, puisque chez eux les bonnes conditions diminuent et les mauvaises se développent (*Majjh. N.* III, p. 52). On devra recourir à ce critérium quand il s'agit de choses dont on n'a pu faire l'expérience personnelle : « juste, la connaissance est une source d'apaisement » (*Ib.* I, p. 294) (2).

La vérité est une, donc elle est la même pour tous. Il n'y a pas de vérité individuelle. Voici un signe essentiel de la connaissance vraie : de génération en génération, elle passe d'un maître à son disciple (*Majjh. N.* ib.).

La connaissance a pour objet le *dharma*. Ce mot, l'un des plus importants, mais aussi l'un des plus insaisissables de la terminologie bouddhique, désigne proprement toute réalité sur laquelle on peut faire fond (3). Un dharma est un fait, fait de conscience ou fait objectif, avec son individualité propre (4), avec sa capa-

(1) Les *titthiya*, fondateurs de sectes ou de systèmes.
(2) L'absolue confiance de Çâriputra en son maître s'appuyait, disait-il, sur « la conséquence du fait » (*dhammanvaya*). Voir *Dîgha-N.* II, p. 82 sq.
(3) La racine est la même dans *dharma* et dans le latin *firmus*.
(4) Tout dharma, comme dit Buddhaghosa, est *sabhâvadhârana*, porteur d'un caractère propre.

cité de produire une action déterminée (1). Dans bien des cas, le mot « chose », si général et si vide, sera le meilleur équivalent du terme bouddhique. Cependant, les dharma ne sont pas tant les choses ou les faits en eux-mêmes que les choses ou les faits tels qu'ils existent pour l'esprit humain. Nos organes nous procurent des sensations qui sont converties en dharma par l'activité de l'entendement. Le *manas* est un sixième sens, et les dharma sont pour lui ce que sont les formes et les sons pour la vue et pour l'ouïe (2). Idées et concepts, relations et catégories intellectuelles sont tout particulièrement des dharma.

Bien que perçus et conçus par l'homme, les dharma ne sont pas des créations arbitraires de l'individu. Ils tirent leur légitimité, leur autorité du fait qu'ils sont communs à tous les hommes, à toutes les générations successives. Aussi constituent-ils pour le savoir et pour la conduite une base solide. Le mot bouddhique retrouve ainsi son sens antique de tradition établie, de norme, de vérité. Le tibétain et le chinois le traduisent par des mots dont le sens est loi, usage, règle. Il était donc naturel qu'il fût employé pour désigner la loi et la vérité religieuses (3).

De ces dharma, objets en général de la connaissance, quels sont ceux qui intéressent la connaissance spécifiquement religieuse ?

La spéculation pure est écartée. On perd son temps à s'occuper de problèmes dont la solution n'intéresse point le salut. Quant à ceux qui cherchent le vrai pour le frivole plaisir de disputer, ils ressemblent aux imprudents qui saisissent un serpent par la queue ; ils paieront cher leur folie (*Majjh. N.* I, p. 133 sqq.). Enfin, il y a des savoirs qui sont funestes même à ceux qui les acquièrent ; au lieu de l'affranchissement, *moksa*, c'est l'aveu-

(1) Un dharma n'existe pour l'homme que par son activité, sa *kriyâ* : il n'est de bleu qu'autant que se produit la sensation du bleu (*S.Darç.S.* p. 9).

(2) On oppose souvent la chose en son existence objective, le *sattva*, et le concept intellectuel, le *dharma*. La pitié qui concerne les êtres concrets, la *sattvâlambanâ karunâ*, est une forme inférieure. La pitié parfaite, idéale, *dharmâlambanâ karunâ*, se déploie, non pour l'amour des créatures, mais pour l'amour de la pitié.

(3) Dharma est presque toujours au pluriel quand il a le sens de fait, de phénomène ; presque toujours au singulier dans le sens de loi morale. Mais ce n'est point une règle absolue. Voir *Çiks.* p. 219, un exemple du pluriel pour désigner des dogmes, des vérités « révélées ».

glement, *moha*, qu'ils procurent. Telle est, par exemple, la science des incantations et des sortilèges.

Le devoir de l'homme sensé est donc de ne chercher à savoir que ce qui le conduit directement au salut. Mais il ne doit non plus négliger rien de ce qu'il faut connaître pour atteindre ce but. Le Bouddha a-t-il déterminé jusqu'où s'étend ce savoir utile et nécessaire ?

Quelques passages des textes sacrés ont fait croire qu'il l'a strictement limité aux choses de ce monde et de cette vie, aux *drstadharma*, qui sont directement ou médiatement connus de la généralité des hommes. On a invoqué en particulier le Tevijja-Sutta, 13e dialogue du Dîgha-Nikâya. Comme deux jeunes brahmanes prétendaient avoir appris de leurs maîtres le chemin qui mène à Brahmâ, le Bouddha les aurait confondus en leur demandant : « Vos maîtres et leurs prédécesseurs ont-ils jamais vu Brahmâ face à face ? » Son but, en parlant ainsi, était de contester aux brahmanes le privilège de savoir par droit de naissance ce que le commun des hommes ignore. Ni là, ni ailleurs, il ne s'exprime en positiviste affirmant qu'il n'y a de vrai que ce qui nous est connu par nos sens. S'il avait nié la réalité d'un monde transcendant dont les dharma soient perceptibles aux sens plus subtils de l'homme supérieur, aurait-on le droit de parler du bouddhisme comme d'une religion ?

Loin de limiter la connaissance aux « choses vues », le Bouddha a insisté sur le devoir du bhiksu de prendre en considération ce qui est transcendant ou surhumain (1) : « Un bhiksu habitant de la forêt, disait-il, doit appliquer son esprit aux choses qui dépassent l'entendement humain. Il arrive en effet que des gens interrogent un bhiksu sur ces choses transcendantes. S'il ne peut répondre, on dira : Quel profit ce vénérable retire-t-il de vivre dans la forêt, seul et sans attache, puisqu'il ne connaît pas l'objet qu'il voulait justement connaître quand il a quitté sa maison ? » (*Majjh. N.* I, p. 472).

Double par la dualité de l'objet connu, la connaissance est double aussi par la manière dont elle est communiquée et comprise. De bonne heure, une distinction a été faite entre l'esprit

(1) *Lokuttara, uttari-manussa-dhamma.*

et la lettre, ou, pour parler comme les textes, entre le sens, *artha*, et le signe, *vyañjana*. Dès l'origine, le devoir du bhiksu fut de comprendre la parole du Bouddha en son sens *et* en sa lettre, une prescription qui impliquait d'emblée une différence possible entre les deux aspects de l'enseignement. L'opposition est plus manifeste dans les passages canoniques où les mots *artha* et *vyañjana* désignent l'un le fond, la pensée, l'autre l'expression de cette pensée. Finalement, on condamna les pauvres intelligences qui s'attachent à la lettre dans leur impuissance de pénétrer jusqu'à l'esprit. Un des textes du Sutta-Pitaka le dit expressément : « Le maître a déclaré que le refuge était, non pas la lettre, mais l'esprit » (*Khuddaka-Pâtha*, 21). Les écoles de langue sanscrite sont plus catégoriques encore : « La parole du Bouddha est autre que la lettre » (*M S A.* I, 7). Le moment viendra où les théologiens, pour rejeter les interprétations de la parole du Bouddha données par les écoles rivales, abuseront de cette distinction du sens et de la lettre.

Seule, une âme épurée par la discipline morale peut recevoir avec fruit l'enseignement de la Loi : « Quand le Bienheureux sut que le brahmane Brahmâyu avait le cœur bien préparé, docile, libéré de toute entrave, joyeux et serein, il lui fit connaître la doctrine qui appartient en propre aux bouddhas » (*Majjh. N.* II, p. 145). La bonne conduite est la base des états favorables qui mènent au salut, le sol sur lequel repose l'édifice entier de la vie religieuse.

Une fois achevé le travail d'appropriation morale,il appartient à la pensée de faire son œuvre libératrice. Deux conditions sont nécessaires pour qu'elle s'en acquitte avec succès : la parole d'autrui et la réflexion approfondie. L'enseignement communique la vérité au disciple plein de foi ; il ne la possède que par une intense méditation personnelle. Associées l'une à l'autre, les deux opérations éliminent l'individualisme sans garantie et le dogmatisme traditionaliste.

Enseignée, la connaissance est à proprement parler une révélation. Quel rôle reste-t-il à la méditation dans l'acquisition d'une vérité révélée ? A-t-elle à contrôler la doctrine du maître,

à conquérir des vérités nouvelles ? Autrement dit, fait-on, à côté de la foi, une place à la raison ? La réponse que recevra cette question capitale déterminera le caractère du bouddhisme : religion ou philosophie.

Remarquons que les théologiens bouddhistes font intervenir la raison ou, plus exactement, la logique, *yukti*, dans les choses de la religion. L'enseignement, disent-ils, doit, pour être vrai, se conformer à la tradition, *âgama*, et à la logique, *yukti*. Une démonstration n'est tenue pour complète que si elle s'appuie sur l'une et l'autre méthode (1). Aussi juxtapose-t-on volontiers des témoignages scripturaires et des arguments rationnels. Mais se servir de ceux-ci pour corroborer les premiers, c'est évidemment tout autre chose que d'affirmer l'autonomie de la raison humaine dans les recherches relatives à la religion. On peut raisonner très correctement sur des données qui n'ont pas été fournies par la « raison ».

Au dire des docteurs bouddhiques, les données sur lesquelles est fondée la connaissance religieuse n'ont elles-mêmes rien que de conforme aux exigences de la raison, d'une raison, bien entendu, qu'il serait absurde de confondre avec l'intelligence bornée de l'homme ignorant et vulgaire.

Les logiciens disent en effet qu'il y a quatre moyens de connaître la vérité : la perception, l'induction, la parole, l'analogie. Chacun de ces *pramâna* a son domaine propre. « La perception connaît les objets qui tombent sous les sens ; elle est exempte de tout élément subjectif (*kalpanâpodha*), exempte d'erreur. » Les trois autres entrent en jeu quand il s'agit d'objets qui ne sont pas actuellement sensibles. La connaissance naît-elle « du caractère constant de l'objet à inférer », elle est d'induction (*anumâna*). Est-elle transmise par des « personnes qualifiées », elle est de parole (*çabda*). Repose-t-elle sur la ressemblance d'un objet qu'on n'a jamais vu avec un autre que l'on connaît, elle est d'analogie (*upamâna*) (2). La parole est une source de connais-

(1) L'auteur de la Madhyamakavrtti déclare que son livre satisfait à cette double condition (p. 42). « Les Tathâgata, dit-il aussi, ne prononcent jamais de parole qui soit en contradiction avec la logique » (p. 78). Voir aussi *BCAp.*, p. 368.

(2) Le *pratyaksa* est la sensation immédiate d'un objet. Le *vijñâna* est

sance légitime, si les personnes qui m'instruisent méritent ma confiance ; c'est la seule dont je dispose, s'il s'agit de ce qu'elles sont à même de percevoir, mais non pas moi. « Quand le Bouddha parle des choses de ce monde-ci, je les connais moi-même et n'ai pas besoin pour les admettre de croire à ce qu'il dit. Quand il parle de ce qui se passe après la mort, moi, je ne sais pas, et c'est par foi dans le Bienheureux que je puis acquiescer à ce qu'il enseigne » (*Ang. N.* IV, p. 82). La vérité religieuse est hors de la portée des sens et du raisonnement (1). Seul l'insensé peut s'imaginer qu'il y atteindra en ne comptant que sur lui (*M S A.* I, 20). Pour la connaître, il faut s'en rapporter à autrui.

Fort heureusement, il n'y a pas que des hommes ordinaires. Il y a aussi des *yogin*, des êtres qui ont acquis une surhumaine faculté de vision. Les yogin perçoivent cette réalité qui échappe à nos sens grossiers. Ils « voient » eux aussi. Mais, acquise par un sens qui n'a rien de commun avec nos organes usuels de relation, leur connaissance est, non pas discursive, comme le savoir vulgaire, mais intuitive. C'est un *jñâna*, et non un *vijñâna*. Le « vijñâna a pour point d'appui les caractères contingents » des choses extérieures. Le jñâna est la connaissance immédiate, intégrale du dharma ; il est exempt d'illusion (*nirvikalpa*) ; en sa qualité de « concept intuitif » (*pratibhâna*), il est comme un resplendissement du vrai dans le for intérieur. Il va sans dire que la perception sensible ne saurait être invoquée contre les affirmations des yogin. Car, « si ce qui est perçu par les sens était ce qui existe réellement, les sots, par droit de naissance, seraient en possession de la réalité essentielle. Alors à quoi servirait-il de connaître l'essence des choses ? » (*B C A p.* IX, 6).

Ce qui est vrai des yogin l'est à plus forte raison du Tathâgata. « Dans les choses profondes que l'intelligence ne peut pénétrer,

la représentation intellectuelle de cet objet. Je vois du bleu, pratyaksa ; je sais que c'est du bleu que je vois, vijñâna.

Je vois de la fumée sur la montagne, pratyaksa. La fumée est le caractère constant, *linga*, du feu. Je conclus qu'il y a du feu sur la montagne, *anumâna*.

Exemple classique de l'*upamâna* : « Comme le bœuf, le zébu (*bos gavaeus*) ».

(1) Elle est *avyaktarûpa*, transcendante, et *atarkâvacara*, irrationnelle. La dialectique, *tarka*, est l'affaire des sots ; on ne la trouve pas chez les voyants de la vérité. Elle n'a pas pour fondement « la vérité vue » ; elle admet tantôt une chose, tantôt une autre ; elle est enfermée dans les limites du monde phénoménal ; elle est impuissante et vite fatiguée (*MSA*, I, 12).

le Tathâgata, et lui seul, est le « voyant » (1) ; lui seul sait ; je ne sais pas » (*Çiks.* p. 55). — « Les sages disent : La parole des Bienheureux, et d'eux seuls, est la norme de la connaissance, parce que, adéquate à son objet, elle ne peut être réfutée et qu'elle nous a été transmise par des gens qualifiés et purs de tout défaut » (*Madhyam. vr.* p. 268) (2).

On pensera peut-être que l'enseignement du Bouddha dispense désormais les « saints » de conquérir personnellement la vérité. Ce serait une erreur. Le principe essentiel demeure et les textes autorisés ne cessent de le répéter : « Les gens intelligents doivent savoir le dharma chacun pour soi (*paccattam*) ». Cette nécessité résulte d'ailleurs de la nature propre de la vérité absolue, qui est intuitive et personnellement sentie. Comme, en outre, elle est une, il ne saurait s'élever de conflit entre la vision du Bouddha et celle d'un bhiksu qui, à force de méditation, a acquis la vue supérieure. La réalité que les saints voient et sur laquelle ils raisonnent ne peut que confirmer celle que le Bouddha a perçue autrefois.

Foi, enseignement, méditation, éclosion de ce sens supérieur par lequel on perçoit le dharma transcendant, conclusions tirées de cette perception, toutes ces phases se tiennent et se conditionnent. La pensée indépendante, pourvu qu'elle se développe dans l'esprit d'un saint, peut, sans danger pour l'unité de la doctrine, avoir sa place dans ce processus.

De là l'extension que la « parole du Bouddha » reçut dans l'école. Cette parole n'est pas seulement vraie ; elle est toute la vérité. Donc, tout ce qui a un caractère de vérité, de raison, peut être considéré comme « parole du Bouddha ». Les anciennes Ecritures s'étaient contentées de déclarer que « le dhamma est bien dit ». Açoka généralise la formule dans son édit de Bhabra : « Tout ce que le saint Bouddha a dit est bien dit ». L'Anguttara-

(1) *Sâksin*, littéralement le « témoin ».

(2) Il ne s'ensuit pas que tout ce que les bouddhas enseignent soit toujours adéquat à la vérité absolue. Par « complaisance pour les créatures » et « pour se faire comprendre du monde », la vérité qu'ils prêchent est parfois « enveloppée » et provisoire.

Transmise par des personnes qualifiées, la vérité est un *âgama*, un mot qui signifie proprement « arrivage », mais qui se dit surtout de la transmission d'un héritage. Les Ecritures sanscrites appellent âgama les collections qui correspondent aux Nikâya du Sutta-Pitaka.

Nikâya (IV, 164) et les mahayanistes retournent la phrase : « Tout ce qui est bien dit est parole du Bouddha ». Dès lors sont déclarés d'avance légitimes et orthodoxes toutes les inspirations personnelles (*pratibhâna*), toutes les interprétations, tous les enrichissements de la doctrine originelle, pourvu qu'ils paraissent « utiles et conformes au dharma, qu'ils diminuent le mal et fassent connaître les avantages du nirvâna » (*B C A p.* IX, 43).

Les écoles brahmaniques faisaient du savoir une condition du salut. Seules étaient considérées comme efficaces les opérations rituelles ou mystiques qui s'appuyaient sur une vue claire de la fin à obtenir et des moyens à employer. Le succès était assuré à « celui qui sait ainsi ».

Posant, lui aussi, l'ignorance comme la cause de l'existence douloureuse et la « connaissance juste » comme la force émancipatrice, le bouddhisme semble à première vue n'avoir rien innové. En réalité, son attitude à l'égard du savoir est tout autre que celle des penseurs et théologiens brahmaniques.

Pour ces derniers, en effet, le savoir est d'une manière positive l'élaborateur du salut. Il y a sur Dieu, sur le monde, sur l'âme individuelle, tout un ensemble de connaissances présentées comme salutaires. Celui qui veut être sauvé doit s'efforcer de les acquérir. Le travail qui fait de l'homme enlacé dans le réseau d'une existence misérable un être parfaitement libre et parfaitement heureux est assez semblable à celui par lequel un ignorant se transforme, par exemple, en médecin.

La question s'est posée autrement à l'esprit du Bouddha et des plus anciens docteurs, ses disciples. Pour eux, savoir, ce n'est pas accumuler un capital positif de notions utiles ou nécessaires ; c'est purger l'esprit des croyances qui pourraient l'égarer sur une fausse voie. Constructeur dans le brahmanisme, le savoir est donc négatif dans le bouddhisme. Le poète Lucrèce poursuivait à peu près le même but, quand il expliquait à ses lecteurs le monde et l'âme humaine pour leur démontrer qu'ils n'ont à redouter ni la puissance des dieux, ni les terreurs d'outre-tombe.

On peut formuler ainsi le problème que le bouddhisme s'est

proposé de résoudre : Etant donné le phénoménisme qui règne dans l'univers et dans l'individu, démontrer qu'il ne se manifeste dans l'enchaînement des phénomènes aucune cause qui ne soit elle-même phénoménale, et déduire de cette proposition les conséquences qui intéressent la vie spirituelle de l'individu. Nous examinerons les deux hypothèses fondamentales de la doctrine : tout n'est qu'un agrégat ; la vie est déterminée par le karman, c'est-à-dire par elle-même ; — les deux théories centrales du système : les quatre vérités et la chaîne des conditions et des conséquences ; — les développements ultérieurs donnés à ces doctrines caractéristiques par les écoles et les sectes ; — enfin, les applications particulières de ces théories aux problèmes du moi, de Dieu et du monde, du Bouddha, de l'être.

Le changement universel et incessant ; la théorie des agrégats. On se rappelle sur quelles bases l'école Sânkhya a construit son système : un Etre immuable, le *purusa* ; un Devenir en perpétuel état de changement, la *prakrti*. Tout ce qui change relève de la prakrti ; aucune différence à faire à cet égard entre les phénomènes que nous appelons psychiques et les phénomènes que nous considérons comme physiques. D'autre part, ce qui change change à cause et pour l'avantage de l'Etre, qui ne change pas.

Comme le Sânkhya, le bouddhisme confond les deux domaines physique et psychique. C'est un mécanisme qui préside aux changements dont la matière est le théâtre ; c'est un mécanisme aussi qui régit les opérations de ce que l'on appelle esprit ou âme. La réalité attribuée aux faits de pensée n'est pas d'un autre ordre que la réalité des objets dont nos sens nous font connaître l'existence.

Une différence fondamentale sépare les deux systèmes. Le Sânkhya rapporte tout changement à une substance primordiale, qui est comme le tréfonds des corps grossiers et de « l'organe interne ». Dans le bouddhisme, pas de prakrti. Les phénomènes sont toute la réalité. Ils n'apparaissent pas sur ou en une substance ; ils sont là par eux-mêmes. Physiques ou psychiques, ces phénomènes sont les *dharma*, objets de notre connaissance. En nous, hors de nous, nous n'atteignons que les dharma, non pas

à cause de l'impuissance de notre esprit, mais parce qu'en nous et hors de nous, il n'y a que des dharma.

Subjectifs ou objectifs, les phénomènes sont incessamment changeants. Ce sont des faits réels (1), mais ils sont momentanément réels. Car tout ce qui existe est en perpétuel devenir. Les dharma apparaissent un instant et disparaissent pour faire place à d'autres dharma. Si une chose pouvait durer un deuxième moment, il n'y aurait pas de raison pour qu'elle ne durât pas toujours (2).

Cette doctrine du flux perpétuel de toutes choses a si bien semblé la principale caractéristique du système qu'il en a reçu le nom de *ksanabhangavâda*, « la théorie de la destruction instantanée » (3). Les docteurs, en tout cas, ont eu à cœur de l'étayer de toute manière. Quelques-uns de leurs arguments ne sont pas sans intérêt. Celui-ci, par exemple : un dharma n'existe qu'autant qu'il agit (*dharma-kriyâ*) ; or il y a incompatibilité entre l'activité et la non-momentanéité ; car un dharma ne saurait avoir d'autre

(1) Ils sont réels pour le bouddhisme des Anciens, qui n'a pas contesté la réalité du monde objectif. Ou plutôt, la question ne s'est pas posée à l'esprit de ces vieux maîtres.

(2) Le Bouddha s'était contenté d'affirmer l'impermanence. Les docteurs tirant la conséquence du principe posé par leur maître, ont dit : Pas de milieu. Les choses sont ou éternelles, ou momentanées. Elles ne sont pas éternelles. Donc elles sont momentanées.

Tout momentanés qu'ils sont, les dharma existent et, par conséquent, ils ont les trois caractères de toute existence : ils naissent, ils sont, ils cessent (*utpâda, sthiti, bhanga*). Cela veut-il dire qu'ils passent par trois états successifs ? Non. S'il s'agissait d'états, chacun d'eux aurait aussi commencement, durée et fin, et ainsi de suite à l'infini. Ce sont des caractères et non des moments. Mais l'un des trois, la *sthiti* (station), ne comporte-t-il pas par lui-même l'idée de la durée ? Pour se débarrasser de cette objection, on a remplacé *sthiti* par *sthityanyathâtva*, « changement dans la station » ; ou bien on a déclaré que ces *laksana*, ces caractères, concernent non les phénomènes mêmes, mais les séries ; ou encore on a affirmé catégoriquement leur simultanéité : « Toutes choses viennent à l'existence en prenant une forme individuelle et brisées, se dissolvent. Dès qu'il y a naissance, il y a état ; dès qu'il y a état, il y a destruction » (Commentaire du Jâtaka, I, p. 392).

(3) Il est probable que le bouddhisme doit cette étiquette à ses adversaires. Ceux-ci ne lui ont pas ménagé les sarcasmes.« Le Bouddha, lit-on dans le Pancatantra, un des livres les plus populaires de la littérature classique, en a menti quand il a prétendu que tous les états sont momentanés. Quand nous pensons à la femme que nous aimons, ce n'est jamais pour nous l'état d'un moment » (I, p. 218, ed. orn.). Et cependant le dogme de la momentanéité n'est pas exclusivement bouddhique. Le Mahâbhârata a mis dans la bouche d'une yoginî une doctrine pareille (XII, 325e adhyâya).

existence, en chaque instant, que celle de produire précisément l'effet « actuel » (1).

Pas d'êtres ; rien que des états impermanents. Il est impossible d'identifier rien avec rien. On n'a pas même le droit d'identifier un individu avec lui-même en deux moments différents de son existence : cet individu cesse d'être lui-même pendant que je parle de lui (2). Le point de vue est donc à l'opposite de celui où s'est placé le Vedânta.Celui-ci fait abstraction de tout ce qui est phénoménal ; le bouddhisme ne connaît que des phénomènes. Les changements que nous percevons dans un objet, disent les Védantins, sont l'affaire de ses *upadhi* ; absents ou présents, les upadhi ne changent rien à son être. Les bouddhistes déclarent que, dans le monde accessible à nos sens et à notre intelligence, les upadhi sont justement ce qui constitue les choses.

Les dharma sont entraînés dans un perpétuel changement, parce qu'ils sont les états d'objets ou d'individus dont le caractère propre est d'être « façonnés », *samskrta*, et composés. Il n'est de permanent que l'homogène et le simple. L'Eglise ancienne ne connaît qu'une chose qui, n'étant ni conditionnée ni composée, soit éternelle, le nirvâna.

Si l'on prend pour type l'homme, le seul être qui occupe vraiment la doctrine, puisque seul il est dans une condition favorable au salut, nous trouverons que sa constitution physique et psychique est l'assemblage de cinq groupes d'agrégats, de *skandha*, qui sont la forme ou la matérialité, *rûpa* ; la sensation, *vedanâ* ; la perception, *sañjñâ* ; les conformations, *samskâra* ; la conscience, *vijñâna* ; tous cinq également instables et caducs (3). Comme

(1) *MSA*. XVIII, 82-88, Comm. La momentanéité supprime pour les bouddhistes le problème du mouvement. Il n'y a pas déplacement d'un corps, mais « production d'une continuité de point à point », autrement dit, il en est de ce qui se meut, comme des nuages, qui ne se transportent pas, mais se propagent de proche en proche (*Ib.* 88 Comm.).

(2) Je m'abuse si, rencontrant Devadatta, je dis : Voilà le Devadatta que j'ai vu hier. On n'est pas, à x jours, le même qu'à $x + 1$ jours. Le Vedânta s'est donné beaucoup de peine pour réfuter sur ce point les docteurs du bouddhisme.

(3).*Skandha* : amas, groupe. La *sañjñâ* est la perception distincte, notée par un mot. — Les *samskâra* sont les prédispositions et les tendances qui expliquent le dharma actuel par un ou des dharma antérieurs, et qui, dans le dharma actuel, préparent les dharma à venir. — Dans une de ces séries qu'on appelle des individus humains, l'état moral et intellectuel, en chaque moment successif, est un *vijñâna*.

l'indique cette classification, les facultés et les qualités, les organes,les objets auxquels s'appliquent les opérations intellectuelles, tout cela est considéré comme étant au même titre des éléments constitutifs de l'individu humain.

La théorie des skandha a été pour les bouddhistes une occasion de s'abandonner à leur amour des classements. Ils ont reconnu 28 sortes de formes, 108 sensations différentes, 6 perceptions, 52 conformations, 89 états de conscience. Ces listes interminables varient souvent d'un auteur à l'autre. D'ailleurs, l'infini détail des énumérations n'est pas une garantie de précision et de clarté, tant s'en faut : les mêmes termes paraissent quelquefois dans des séries différentes. Il serait long d'exposer et de discuter ces classifications compliquées (1). Il suffira peut-être de quelques remarques pour en faire comprendre le sens et le but.

Je vois un chien. Voilà un dharma qui, pour se produire, suppose déjà l'existence de nombreux éléments physiologiques et psychologiques. Tout d'abord, pour que je le voie, le chien doit posséder un attribut qui fasse de lui une chose visible, la forme. Il faut que moi-même j'aie un organe approprié, l'œil. La catégorie de la matérialité intervient doublement, dans l'objet qui est perçu, dans le sujet qui perçoit.

De l'activité de l'œil résulte une sensation, la vue, deuxième skandha.

Je regarde le chien. Je reconnais en lui l'animal que j'appelle un chien, 3e skandha, la sañjñâ, la connotation, le mot en tant que signe d'une idée.

(1) Je renvoie le lecteur curieux de ces analyses de concepts à Sp. Hardy, *Manual of Buddhism*, 2e éd., p. 414, sqq. ; Childers, *Pâli Dictionary*, aux mots *rûpa, vedanâ*, etc. ; Rhys Davids, *Buddhism*, p. 90 sqq. ; Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, I, p. 362 sqq.

Voici, à titre de spécimen, les 28 subdivisions du premier skandha : 4 éléments (terre, eau, feu, air) ; — 5 organes des sens (œil, oreille, nez, langue, peau) ; — 5 attributs matériels en rapport avec les sens (forme, son, odeur, saveur, tangibilité) ; — 3 énergies (*indriya* : virilité, féminité, vitalité) ; — 1 organe de la pensée, le cœur ; — 2 organes de communication (les mouvements du corps, le langage) ; — un 5e élément, l'espace (représenté dans le corps par ses divers orifices) ; — 7 modalités de la forme (légèreté, souplesse, aptitude à être travaillé, accroissement, continuité, déclin, impermanence).

Pour ces scolastiques, la vie a son siège dans un organe spécial, de même que les deux autres « énergies » qui lui sont associées.

Jusqu'ici, le sujet a été surtout réceptif. A partir du 4e skandha, son rôle s'élargit. Les *samskâra* sont en effet les éléments qu'il ajoute aux sensations et perceptions. Car chaque sensation, chaque perception nouvelle est en une certaine mesure modifiée, déterminée par tout ce que le sujet a précédemment senti, perçu, connu. Le caractère que prend ma perception actuelle du chien dépend des expériences que j'ai déjà faites avec cet animal ou ses congénères. En outre, mes états psychologiques, dans leur très grande variété, exercent aussi une influence : la joie, l'indifférence, l'inattention, la stupidité, la crainte, etc., autant de conditions qui entreront en jeu pendant que je vois le chien. N'oublions pas, enfin, ces prédispositions qui sont antérieures à la naissance, conséquences des vies passées. Non seulement elles sont aussi des conformations, mais encore il se pourrait qu'elles eussent donné le branle à toute la théorie. C'est dans cette acception que les écoles du Sânkhya et du Yoga ont employé ce terme ; il est probable que les bouddhistes l'ont trouvé déjà fixé avec cette signification.

Vient enfin le *vijñâna*, la conscience : l'esprit (1) saisit l'objet, le fait sien intellectuellement, l'emmagasine et l'intègre. Le vijñâna est « la recognition des objets sensibles » (*Çik*s. p. 250). Intelligence discursive, il met l'homme en relation avec le monde extérieur et, par là, devient pour lui « la semence des misères de l'existence phénoménale » (*Madhyam. vr.* p. 543). Il s'enrichit à chaque sensation ; il est donc naturel que dans le processus psychologique il soit à la dernière place. Mais, pour qu'une sensation se produise dans le sujet, il faut que le vijñâna fonctionne déjà ; dans quelques listes, ce skandha est placé entre la forme et la sensation (2).

Le contenu du vijñâna est formé de dharma. Bien que ces dharma soient en somme des pensées (*citta*), ces pensées sont tout aussi réelles que les quatre éléments ou les organes sensuels.

(1) *Manas, citta, vijñâna*, sont expressément donnés comme synonymes. Il y a cependant, dans le manas, un côté affectif qui ne se trouve pas dans le vijñâna : le vin, le jeu, l'amour, sont des jouissances du manas (*BCAp.* VI, 91).

(2) La sensation de vision se produit quand il y a trois facteurs : des formes, un œil, un voyant. Le voyant, c'est le vijñâna.

Du moment qu'une chose est pensée, elle existe ; elle existe même si elle est pensée comme échappant à la pensée.

L'homme est, parmi les êtres, celui dont la « composition » présente la plus grande richesse et la plus grande complexité. Cependant, du plus au moins, toutes les existences sont composées, donc instables. Cette loi universelle fut formulée, au moment où le Bouddha entrait dans le nirvâna, dans une stance que fait entendre le roi des dieux, Indra : « En vérité, tous les composés sont instables. Se former, se désagréger, telle est leur nature. Ils ne viennent à l'existence que pour être dissous. Le bonheur, c'est leur mise au repos » (1) (*M. Parin. S.* VI, 10).

N'existant que par sa composition, un composé a une valeur dérivée et relative. La forme ? une boule d'écume. La sensation ? une bulle d'air dansant à la surface de l'eau. Les idées ? un simple mirage. Les prédispositions morales et mentales ? des tiges de roseau. La conscience ? un prestige créé par un magicien (2). La sagesse consiste à ne pas être dupe de la fantasmagorie au milieu de laquelle s'écoule l'existence phénoménale. L'homme qui voit que les cinq skandha n'ont aucune valeur, aucune réalité propre, les prend en aversion, et cette aversion le purge de tout attachement ; il est affranchi ; les gens et les choses le laissent impassible : « Mon cher ami, tu t'es retiré du monde, et tu te mets en colère contre un homme ! Contre quoi as-tu conçu cette colère ? Contre les cheveux de sa tête ? les poils de son corps ?... Contre son assemblage de sensations ou son assemblage de perceptions ? Quand un sage s'est livré à cette analyse, la colère ne peut s'établir dans son cœur, pas plus qu'un grain de moutarde n'a prise sur la pointe d'une aiguille ou la peinture sur l'espace céleste ».

L'individu est un assemblage d'assemblages et sa nature est déterminée à chaque instant par le nombre et le caractère des parties qui le constituent. Toute modification apportée à sa composition fait de lui un être nouveau. Mais ce changement n'exclut point une continuité, *santati*, au moins relative. Car

(1) Etant changeants par essence, les skandha ne sont immobilisés que s'ils sont anéantis.

(2) L'instabilité des skandha est un inépuisable thème à comparaisons. Voir, par exemple, *Lal. V.* p. 175 sqq.

l'individu est à la fois un tas, *râçi*, et une série, *dhârâ*. Il est un tas, puisqu'en chaque moment il comprend un grand nombre de skandha ; il est une série, parce qu'entre deux états successifs il y a à la fois différence et solidarité. S'il n'y avait pas de différence, le lait ne se changerait pas en caillé ; et s'il n'y avait pas de solidarité, ce n'est pas nécessairement avec du lait qu'on obtiendrait du caillé. Deux états consécutifs sont l'un pour l'autre, comme un objet et son image dans un miroir, — un sceau et l'empreinte, — la leçon dite par le maître et la leçon répétée par l'élève, etc. « On lit dans un sûtra : En ce temps, en cette occasion, j'étais un roi, souverain universel, du nom de Mandhâtar. Comment faut-il comprendre cette phrase ? Voici : cette parole a pour but de nier que le Bienheureux fût autre que Mandhâtar ; elle n'a pas pour objet d'établir leur identité. Si Mandhâtar était le même que le Bienheureux, l'être ancien et l'être actuel ne feraient qu'un. — Quel inconvénient y aurait-il là ? — Celui-ci : il y aurait permanence » (*Madhyam. vr.* p. 574). Le Bouddha n'est pas le même que Mandhâtar : que d'éléments physiques et psychiques sont autres ! Il n'est pas autre : les éléments actuels n'existeraient pas, si les éléments anciens n'avaient été ce qu'ils furent.

Dans une même série, le remplacement d'un dharma par un autre est entièrement mécanique, c'est-à-dire qu'il consiste en l'addition et la soustraction de parties. Qu'une série soit d'abord composée d'éléments A B C D..., immédiatement après d'éléments A' B' C' D'..., il n'y a pas eu, de l'un des états à l'autre, métamorphose de A... en A'..., mais élimination de A et adjonction de A'. Telles les particules de feu ou d'eau remplacées dans une flamme ou dans un fleuve par d'autres particules semblables. Pour la commodité des relations sociales, on peut considérer comme un « individu » à part, un *pudgala*, une série de ces états phénoménaux, les dharma. Que la différence l'emporte sur la ressemblance, on a deux séries enchaînées l'une à l'autre : lait et caillebotte, Mandhâtar et Gautama.

La thèse du flux perpétuel exclut l'hypothèse védantique de la réalité des genres. Quand on affirme que Devadatta n'est plus, l'instant d'après, le même Devadatta, on ne saurait admettre que ce personnage puisse être assez semblable aux autres hommes,

pour que soit réelle l'existence d'un genre humain. Le phénoménisme rigoureux a pour corollaire un individualisme tout aussi intransigeant. Un des textes qui tireront les dernières conséquences des principes posés par le bouddhisme, la Vajracchedikâ, le déclarera sans ambages : il n'y a pas de chien ; il y a tel et tel chien ; chien n'est qu'un mot auquel rien ne correspond (1).

Des assemblages mouvants ; aucune substance immuable qui leur serve de support et « coure à travers les objets comme le fil qui réunit les perles d'un collier » ; point de porteur auquel s'accrochent la forme et les autres agrégats, « comme un bouquet d'arbres se trouve sur l'Himalaya ». Des dharma, et pas de *dharmin*, pas d'être qui soit le lieu ou le possesseur de ces dharma (2). Alors que le vieil animisme plaçait une âme en toutes choses et que les religions et les systèmes dérivés directement ou indirectement de ces antiques concepts ont au moins admis la présence d'une âme dans certaines catégories d'êtres, le bouddhisme nie qu'il y ait, dans les choses du monde sensible, quoi que ce soit de plus que ce que nous en connaissons par les sens. Et tandis que le Vedânta affirme l'être et nie le devenir, tandis que le Sânkhya affirme à la fois l'être et le devenir comme deux réalités également éternelles, le Bouddhisme nie l'être et ne garde que le devenir.

La doctrine du karman. Le devenir, disent les philosophes du Sânkhya, se passe tout entier en dehors de l'âme, du *purusa*. Du moins est-ce dans l'intérêt de l'âme que se déroulent, en leur infinie variété, les phénomènes physiques,intellectuels et moraux. L'évolution de la *prakrti* est comme attirée par une influence qui lui est extérieure.

Le bouddhisme n'admet pas que le mouvement des agrégats se fasse le long d'une ligne dont la direction est déterminée du

(1) Les extrêmes se touchent. Les Upanisad aussi avaient enseigné que rien ne correspond aux mots de la langue. Mais les Upanisad posaient que la substance une existe seule et que le phénomène n'est rien ; les mots, n'exprimant que des phénomènes, n'atteignent pas l'unique réalité. Le bouddhisme des premiers temps n'admet pas d'autre réalité que le phénomène individuel ; comme les mots désignent des genres, ils ne répondent à rien de réel.

(2) Un dharma n'est à personne, *asvâmika* ; il n'a rien, *amama*. Cf. *Çiks.* p. 225.

dehors par un but à atteindre. Il a échappé ainsi aux difficultés dans lesquelles le Sânkhya s'est enveloppé en introduisant la notion de causes finales dans le jeu de forces exclusivement mécaniques.

Mais le mouvement des skandha ne s'accomplit pas non plus au hasard et sans règle. Entraînés dans un perpétuel flux et reflux, les agrégats se transforment dans un sens plutôt que dans l'autre parce qu'une cause détermine la condition de chaque combinaison nouvelle. Cette cause, c'est la qualité d'une cause antécédente. Chacune des agglomérations successives recueille le fruit des états antérieurs et dépose la semence qui fructifiera dans un état subséquent.

Tout dharma est cause, parce que tout dharma est activité. Si cette activité est celle d'un agent conscient, elle développe des effets de deux sortes. Extérieurement, elle se manifeste comme cause immédiate de phénomènes ; intérieurement, elle modifie son auteur lui-même et comporte des conséquences à plus ou moins lointaine échéance. On appelle *karman* la réaction que l'acte a sur le sujet.

Cette réaction est expressément limitée aux agents conscients. « Bhiksu, ce que j'appelle karman, c'est la pensée (*cetanâ*) ; après avoir pensé, l'homme agit par le corps, la parole ou l'esprit» (*Kathâv.* VIII, 9, 36). Les éléments ne sauraient être « actifs » puisqu'ils sont inintelligents (*B C A p.* IX, 120). Et les êtres conscients eux-mêmes doivent agir sciemment pour que leurs actes fructifient (1) : il n'y a aucune acquisition de mérite par celui qui donne de l'or, croyant donner une pierre. La cetanâ fait de l'individu une valeur morale (2) que les actes modifient dans un sens ou dans l'autre : « Un acte bon est accompli ; aussitôt fait, aussitôt supprimé. Mais, bien qu'il ne soit plus, il n'y a pas non-existence du fruit. En effet, au moment où l'acte s'accomplit, un état (dharma) distinct se produit dans la continuité de l'agent. En cela consiste le non-anéantissement de l'acte » (3).

(1) *Cittena cîyate karma*, « le karman est construit par la pensée » (Lankâv., cité par La Vallée Poussin) (*Madhyam. vr.* p. 303).

(2) Il n'y a karman et fruit que pour l'être *libre* ; c'est ce qu'Açvaghosa a voulu illustrer par le 75e récit du Sûtrâlamkâra.

(3) *Karmano 'vipranâçah* (*Madhyam.*, *vr.* p. 317).

A la notion toute mécanique de cause et d'effet, le bouddhisme ajoute donc celle d'une responsabilité et d'une sanction. Une de ces combinaisons-séries d'agrégats que nous appelons individus, est punie ou récompensée pour les actes d'une autre combinaison-série dont elle est solidaire.

« O bhiksu, disait le Tathâgata à ses disciples, je n'enseigne pas autre chose que le karman » (*Mvu*, I, p. 246). A voir l'insistance qu'il a mise à leur inculquer la conviction de leur responsabilité morale, on sent qu'il s'agit là d'un fait primaire, absolu, valant pour lui-même, d'une vérité qui doit dominer toute l'activité de l'homme. « O homme stupide, disait-il un jour à son disciple Arittha, n'ai-je pas signalé de mille manières les fâcheuses conséquences des désirs coupables et montré que ceux-ci mènent à la perdition les hommes qui les ont ? » (*Majjh. N.* I, p. 132). Une autre fois, il déclarait que, même en remontant le cours des âges jusqu'au 91e kalpa, il ne pouvait se souvenir que d'un seul Âjîvika (1) qui eût pu s'élever dans les régions célestes. Or, c'était, par grande exception, un Âjîvika qui croyait au karman, à la responsabilité. Douter de la puissance morale de l'acte, c'est fermer les yeux à l'évidence. Des faits authentiques et innombrables mettent ce dogme au-dessus de toute discussion. « Puisque, pour avoir donné cours à sa colère contre une faible branche d'arbre, un ascète mérita de renaître parmi les serpents ; et puisque la pitié qu'il avait eue pour un petit insecte fit qu'un bhiksu fut transporté dans les séjours divins, le pouvoir efficace des actions bonnes ou mauvaises est manifeste et indiscutable » (2) (I-tsing, *Record*, p. 5). Nier le karman est une preuve de mauvaise vie ; les malheureux qui sont dans ce cas sont, après la mort,

(1) Les Âjîvika sont un ordre brahmanique qui partage avec les Jaïns le privilège d'être particulièrement haï des bouddhistes.

(2) Allusion à deux fameuses légendes. La première est l'adaptation bouddhique d'un ancien mythe hindou. Un ascète s'est assis au pied d'un arbre *elâ* pour se livrer à la méditation. L'exercice terminé, il se lève ; une branche le heurte à la tête ; dans sa colère, il casse la branche ; il renaît parmi les serpents (« Feuille d'elâ » est le nom d'un serpent légendaire). — Dans l'autre conte, deux bhiksu se rendent auprès du Bouddha. L'un d'eux a un filtre ; il refuse de le prêter à son compagnon, qui aime mieux mourir de soif que de faire périr les infiniment petits habitants de l'eau. Le premier est sévèrement tancé par le Bouddha ; le second renaît dans le monde des dieux.

Si la toute-puissance du karman explique la destinée, réciproquement, la

précipités dans le monde infernal (*Majjh. N.* 60e Sutta, I, p. 401 sqq.).

La sanction peut être immédiate ou ajournée. Immédiate, elle est en général l'affaire du *danda*, du pouvoir de coercition qui appartient au prince. Le domaine propre de la religion s'étend sur ce qui échappe aux prises directes de l'homme. Suppléant à l'impuissance, provisoire ou permanente, de l'intelligence et de l'activité pratique, elle apporte, non pas des vérités rationnelles ou des récompenses immédiates, mais des articles de foi et des promesses ou des espérances dont la réalisation est ordinairement posthume (1). Le Bouddha n'a pas fait exception à cette règle. Il a fait du karman, non pas une loi universelle enchaînant les phénomènes les uns aux autres, mais la justification religieuse des faits imprévisibles. Il a distingué ce qui est du karman de ce qui doit s'expliquer par des causes naturelles et connues. « Certaines souffrances, disait-il, sont causées par l'humeur bilieuse ; d'autres viennent des phlegmes, des vents, d'un changement de saison, etc. Il en est qui sont le fruit des actes passés. On peut savoir par soi-même lesquelles sont d'origine bilieuse. Si donc des ascètes ou des brahmanes pensent et prétendent que toute sensation, agréable, douloureuse ou indifférente, est due à des actes antérieurs, ils vont au delà de ce qu'on peut savoir par soi-même et qui est reconnu pour vrai dans le monde. Faisant cela, je le dis, ils se trompent » (*Samy. N.* XXXVI, 21). Tellement il est vrai que la notion du « fruit de l'acte » a une valeur religieuse et non ontologique ; tellement

destinée prouve la toute-puissance du karman. Ailleurs aussi, la toute-puissance d'un Dieu personnel est démontrée par le miracle et le miracle est expliqué par la toute-puissance de Dieu.

(1) La religion trouve crédit auprès des hommes parce qu'elle révèle des mystères qui, sans elle, resteraient à jamais impénétrables. « Un jour des hérétiques (*titthiya*) se réunirent et tinrent conseil. Seigneurs, dirent quelques-uns d'entre eux, savez-vous pour quelles raisons les recettes et les honneurs de l'ascète Gautama se sont grandement accrus ? — Oui, nous le savons. Tout cela vient du seul Maudgalyâyana le Grand. Cet homme va vers les dieux, leur demande ce qu'ils ont fait et, revenant sur la terre, dit aux autres hommes : C'est pour avoir fait ceci ou cela que les dieux jouissent d'une si grande félicité. Puis, il se rend dans les enfers, demande aux damnés ce qu'ils ont fait, et revient dire aux hommes : S'ils endurent de si terribles souffrances, c'est qu'ils ont fait ceci ou cela. Et les gens, entendant ses dires le comblent de présents et d'honneurs » (Buddhaghosa, *ad Dhp.* v. 137 sqq.).

aussi, dans la vie normale, l'homme ne fait appel aux secours de la religion que là où les moyens humains se dérobent.

Le mystère inexplicable entre tous, ce sont les différences injustes que la naissance met entre les hommes. Il est naturel que le bouddhisme, comme les autres religions de l'Inde, ait utilisé le karman pour justifier ces inégalités, et qu'il en ait fait la force qui détermine la condition de toute nouvelle existence. « Comment se fait-il, demande un jeune brahmane, qu'on trouve parmi les hommes excellence et bassesse ? Les uns ont la vie courte, les autres la vie longue ; il y en a de laids et de beaux, de faibles et de puissants, de pauvres et de riches, de stupides et d'intelligents ». — Le Bouddha répondit : « Les êtres ont chacun leur karman ; ils sont héritiers des œuvres et fils des œuvres ; ils sont dans la dépendance des œuvres, à la merci des œuvres. L'œuvre établit entre les êtres ces distinctions de bassesse et d'excellence » (*Majjh. N.* III, p. 202). — « En vérité, de ce qui a été résulte ce qui est ; on renaît selon ce qu'on a fait ; les créatures ont leur karman pour héritage » (*Ib.* I, p. 390).

On a résolu de la même manière la criante dissonance que l'homme, avec son expérience bornée, perçoit entre la vertu et le bonheur. On s'imagine qu'il y a des méchants heureux. Erreur profonde ! Le Bouddha, doué d'une vision miraculeuse, sait que ce prétendu bonheur est une tromperie. Il sait qu'à leur mort les méchants vont en enfer pour y pâtir ; les gens de bien au ciel pour y être comblés de félicités (*Majjh. N.* III, p. 214).

Puisque le fruit des actes est récolté « à la dissolution du corps, après le trépas » (1), on comprend la recommandation pressante adressée aux hommes d'effacer leurs péchés avant la mort (*B C A.* II, v. 33 sqq.). Et puisque la sanction morale détermine la forme de la future existence de l'individu, le karman est indirectement le grand ouvrier de toutes choses : « Le monde entier

(1) *Kâyassa bhedâ param maranâ*, une formule maintes et maintes fois répétée. Le Milinda-Panha semble même faire de la mort la condition nécessaire pour la maturation de l'acte : « Quand des actes sont accomplis par un nom-et-forme, que deviennent ces actes ? — Les actes suivent le nom-et-forme, comme l'ombre ne quitte jamais le corps. — Peut-on montrer les actes et dire : voici ces actes, ou : les voilà ? — Non. — Une illustration ! — Peut-on montrer les fruits que l'arbre n'a pas encore produits ? — Non. — De même, tant que la continuité de la vie n'a pas été coupée, il est impossible de montrer les actes et de dire : les voici, ou : les voilà » (p. 72).

est né du karman » (*B C A p.* IX, v. 73). En fait, le Destin, *daiva*, est éliminé, ou plutôt il se confond avec le karman (*B CAp*, VIII, v. 81).

La loi du karman est-elle conciliable avec la théorie des agrégats ? Les entretiens et les discours du Bouddha, si prolixes pourtant, ne semblent pas avoir jamais répondu nettement à cette question.

Il est certain que le problème se posait pour le bouddhisme dans des conditions plus difficiles que pour le Sânkhya. Le bouddhisme n'admet pas l'existence d'un corps subtil, servant de véhicule à l'action du karman. Les combinaisons d'agrégats se succèdent les unes aux autres, comme des perles qu'aucun fil ne tiendrait unies. On a peine à comprendre comment la détermination d'une existence par une autre donne satisfaction aux exigences de la morale. Celui qui sème n'est-il pas autre que celui qui récolte ?

Cette grave objection pourrait bien avoir été faite au maître par certains de ses disciples (1). Au lieu de les éclairer sur ce point délicat, le Bouddha ou les rabroue vertement et leur reproche de vouloir remontrer à leur maître, — il mettait évidemment ce problème au nombre de ceux qu'il vaut mieux ne pas approfondir, — ou se borne à dire et à répéter que celui qui récolte n'est pas le même que celui qui a semé, mais qu'il n'en est pas non plus différent.

Quand même les deux dogmes s'excluraient réciproquement, il ne s'ensuivrait pas que l'un d'eux dût être regardé comme un parasite. Il se peut fort bien qu'ils aient été de tout temps et au même titre à la base de l'enseignement religieux. L'incompatibilité de la théorie du karman et de la théorie des skandha ne prouverait qu'une chose, c'est que la première n'est pas née des méditations du Bouddha en connexion intime avec la seconde. La croyance au karman était, dans le milieu où le bouddhisme prit naissance, une de ces formes intellectuelles qui s'imposent à la pensée presque inconsciemment. Attachant une importance

(1) Voir *Samy. N.* XXII, 82 ; *Majjh. N.* III, p. 19, etc. Les docteurs brahmaniques ne se sont pas fait faute de signaler cette difficulté.

égale à la doctrine des agrégats et à la loi du karman, le Bouddha les a simplement juxtaposées.

Plus attentif que les écoles brahmaniques à la portée morale de ses enseignements, le bouddhisme a précisé et développé la doctrine et lui a donné par là une plus grande valeur. Il se plaît à suivre le principe dans ses diverses applications. Ainsi le XIIe Sutta du Majjhima-Nikâya décrit les cinq « destinées », *gati* : damnés, bêtes, revenants, hommes et dieux, et les rattache toutes à la conduite passée de ceux qui en souffrent ou qui en jouissent (1). On cherche donc à établir une correspondance entre l'acte et sa sanction : « Telle la semence, tel le fruit » (*Samy. N.* I, p. 227). La rémunération se fait avec d'autant plus de rigueur qu'en l'absence d'un Içvara, régisseur du karman, il faut qu'elle s'effectue d'une manière automatique. Et non seulement la correspondance est exacte entre la semence et le fruit, mais encore l'acte, comme toute bonne semence, fructifie au centuple. La légende montre, par d'innombrables illustrations, comment punitions et récompenses viennent s'adapter à l'acte décisif accompli dans une précédente existence (2).

La foi populaire peut se contenter d'idées vagues et naïves, et les légendes qui l'expriment, suggèrent sans systématiser. Plus réfléchie et souvent forcée de discuter, l'école définit et distingue. Elle a noté cinq espèces de fruits : le *nisyandaphala*, « fruit d'infiltration », se traduit en dispositions morales semblables à celles qui à l'origine ont déterminé la valeur de l'acte-semence ; — l'*adhipatiphala*, « fruit dominateur », assure, grâce à la manifestation d'une énergie ou d'une excellence, la continuité de ce dharma éminemment favorable et procure un progrès constant sur la route du salut ; — le *purusakâraphala*, « fruit de l'acte viril », par l'intensité de l'acte originel, se répand au dehors et contribue au bien (ou au mal) d'autres êtres ; — le *vipâkaphala*, « fruit de rémunération », détermine les conditions physiques d'une naissance ultérieure, comme le nisyanda

(1) Un thème semblable est traité dans le CXXXVe Sutta de la même collection.

(2) Exemple : la légende de Viçâkhâ, commentaire du Dhammapada, p. 230-253 et Warren, *Buddhism in Translations*, p. 451-483.

est l'héritage moral ; solidaires et inséparables, ils se manifestent tous deux au moment où commence la nouvelle existence ; — le *visamyogaphala*, « fruit de séparation », est l'abandon de tout dharma contraire aux fruits positifs recueillis d'autre part ; la séparation, par exemple, d'avec les dépravations par l'entrée dans la voie de la sainteté (1).

Le karman est une force irrésistible. « Non, les actes ne meurent pas, même en d'innombrables millions d'années. Dès que sont là les facteurs nécessaires et le temps, ils fructifient en tout cas pour les hommes » (2). La puissance karmique triomphe même des merveilleuses facultés que donne aux hommes la pratique intense de la méditation et de l'extase. Maudgalyâyana était, de tous les disciples du Bouddha, celui qui possédait au plus haut degré la *rddhi*, la force magique. Cela ne l'empêcha pas de périr misérablement. Son passé avait été plus fort que les plus puissants sortilèges (3).

Mais une force peut être secondée, contrariée, annulée même, par une autre force. Il n'est pas vrai que l'effet d'un acte soit toujours exactement proportionnel à sa puissance intrinsèque, ni que l'homme n'ait aucune espèce de prise sur le karman (4).

Tout d'abord, les circonstances extérieures peuvent donner à un acte une valeur exceptionnelle, indépendante en quelque sorte de sa qualité propre. Bien que toute pensée entraîne des

(1) L'ordre et les définitions des phala varient suivant les sources. J'ai d'une manière générale suivi la Mahâvyutpatti, § 116.

Deux exemples rendront cette théorie plus claire : Grâce à la pudeur, *lajjâ*, le sage renaît toujours parmi les dieux ou parmi les hommes (*vipâka*) ; il complète rapidement les équipements de l'Illumination (*adhipati*) ; il mûrit les créatures (*purusakâra*) ; de naissance en naissance, il est à l'abri des conditions contraires à l'Illumination (*visamyoga*). — Est-on pitoyable, on obtiendra dans les existences futures tout ce qu'on désire (*vipâka*) ; on exercera la compassion naturellement (*nisyanda*) ; on procurera le bonheur aux autres, fût-ce aux dépens de ses propres commodités (*purusakâra*) ; on détruira la violence (*visamyoga*) ; on sèmera l'Illumination suprême (*adhipati*).

(2) *Madhyam. vr.* p. 324. Le temps est une cause auxiliaire ; il est pour l'acte ce que la saison est pour la jeune pousse.

(3) Dans une précédente existence, comme sa femme ne pouvait supporter la présence de ses beaux-parents, il avait entraîné l'un et l'autre dans une forêt et les avait tués traîtreusement.

(4) Certains textes déclarent, il est vrai, que rien au monde ne peut faire avorter le karman. Voir, par exemple, *Ang. N.* II, p. 172. Mais de pareilles affirmations et des légendes, comme celle de Maudgalyâyana, servent, non pas à énoncer une doctrine proprement dite, mais à donner, sous la forme la plus impressive, de solennels avertissements.

conséquences destinées à se manifester tôt ou tard, la théologie met à part, comme ayant un effet immédiat, celle qui se présente à l'esprit au moment de la mort. C'est ce que le Visuddhimagga appelle « karman immédiat » ; l'effet se réalise au moment même, par la nouvelle naissance.

Et puis, il y a de l'arbitraire dans l'application de la peine et de la récompense. Les diverses sortes de vies misérables dont le Majjhima-Nikâya menace les cruels, les envieux, les avares et autres gens vicieux, peuvent toujours être remplacées par les supplices infernaux. En l'absence d'un Dieu, juge des hommes et dispensateur de la destinée, qui donc choisit le genre de pénalité ? Quelquefois même, l'alternative est remplacée par le cumul des peines. Maudgalyâyana expie des deux manières son double parricide : il fut torturé dans les enfers pendant de nombreuses centaines de milliers d'années ; il fut finalement condamné à avoir les os broyés et hachés dans cent existences successives. En vertu de quel principe ce supplice fut-il dosé avec tant de raffinement ? Questions oiseuses, en vérité ! Des raisonneurs estimeront que la théorie du karman et celle de la momentanéité universelle auraient dû s'unir pour expulser du bouddhisme la croyance aux supplices infernaux. En fait, aucune religion ne s'est autant complu que celle du Tathâgata dans les descriptions littéraires et les représentations plastiques des tortures de l'Avîci. C'est que les idées traditionnelles sont extraordinairement tenaces et survivent longtemps aux conceptions qui leur ont donné naissance. Et d'ailleurs, comment le bouddhisme, soucieux d'agir sur la conduite de ses adeptes, aurait-il pu renoncer à la peur de l'enfer, le plus puissant et le plus incontrôlable moyen d'action qu'il y ait ?

Enfin, toutes les œuvres ne fructifient pas. Comme une semence a besoin de pluie pour pouvoir germer, le concours de conditions auxiliaires est indispensable pour qu'un acte se manifeste immédiatement comme cause. A plus forte raison en est-il ainsi des suites lointaines de l'action. Celles-ci peuvent être dans certains cas modifiées ou tout à fait supprimées. En somme, le karman a besoin d'être fécondé. Ce qui le fait lever, ce sont les « principes du mal », les *akuçaladharma*, attachement à la vie, désir, haine, erreur. Il s'ensuit que l'acte sera stérilisé

si l'agent est un sage, ou quelqu'un de ces hommes dont les mortifications volontaires sont une expiation anticipée du mal qu'ils ont fait. Telle est, en particulier, l'activité du Bouddha et des saints. Quoi qu'ils fassent, la conséquence n'en retombe pas sur eux ; elle est tout entière extérieure. De là leur pouvoir d'exercer au profit des autres une action salutaire. On aura, par conséquent, à côté des actes qui portent des fruits heureux ou funestes pour l'agent, les actes « impassibles » (1), sans influence pour celui qui les accomplit. Comme toutes les plus hautes formes de la vie religieuse, ces actes sont en dehors du monde contingent et rentrent dans la catégorie des choses « inexpliquées », *avyâkata*.

D'autres moyens, plus à la portée d'hommes ordinaires, assurent l'immunité contre le karman. Une expiation immédiate peut anéantir pour le coupable les conséquences d'une faute passée. Et puisqu'il y a une disproportion énorme entre l'acte et sa sanction posthume, le pécheur a un intérêt évident à ne pas ajourner à la vie future le paiement d'une dette que le temps accroît d'une manière effrayante. Au reste, il s'agit simplement de rétablir un équilibre ; il n'est pas nécessaire que l'expiation soit volontaire pour être efficace. Après avoir été longtemps la terreur de la contrée, le brigand Angulîmâla s'était fait recevoir dans la communauté. Selon la règle de l'ordre, il s'en alla mendier dans la ville voisine. Les habitants le reçurent à coups de pierres et de bâton, et les tessons volèrent sur lui de toutes parts. Il revint vers le Bouddha, la tête en sang et les vêtements en lambeaux. Le maître lui dit : « Supporte cela, brahmane. Les fautes que tu aurais payées dans l'enfer par bien des années, des centaines, des milliers d'années de tortures, tu les expies de ton vivant » (*Majjh. N.* II, p. 104).

Tout comme la faute, le repentir est un acte. Cet acte a des effets qui peuvent balancer ceux de la faute. « Le Bouddha a dit : Si l'homme qui a péché, comprend sa faute, s'amende et fait le bien, la force du châtiment s'épuisera graduellement, comme une maladie perd graduellement son influence pernicieuse à mesure que le malade transpire » (*Sûtra des* 42 *articles*, § 5). Plus

(1) *Âneñjya* ou *âniñjya* ; pali, *ânejja*.

merveilleux encore sont les effets de la pensée d'amour. Ici aussi des légendes fameuses rendent sensible au cœur des pieux bouddhistes la bienfaisante influence de la charité et de la compassion (1).

De toutes les interférences qui peuvent se produire à propos des influences karmiques, les plus puissantes ont un caractère religieux. Il peut fort bien arriver que, pour la même faute, un homme soit damné, un autre libéré de peine. Le second, en effet, « a appris à régler son corps ; il connaît les préceptes de conduite ; il pratique la concentration et la sagesse ; illimité, magnanime, il cultive les vertus infinies. L'autre ne fait ni n'a rien de cela » (*Ang. N.* I, p. 249).

Si les actes s'additionnaient toujours les uns aux autres, l'homme serait enfermé dans son karman, comme dans un cercle sans issue. En enseignant qu'il est des états d'âme qui peuvent annuler pour le sujet l'effet des actes qu'il a faits, le Bouddha a sauvegardé les intérêts de la religion et ouvert une possibilité de détruire la misère universelle.

Quand l'Eglise entreprit de systématiser l'enseignement de son maître, il fallut faire du karman un dogme organiquement lié aux autres éléments de la croyance, et résoudre, si possible, plus d'un problème que le Bouddha avait laissé en suspens. Des polémiques s'élevèrent, dont le Milinda-Panha nous apporte l'écho.

Bien des difficultés tourmentent l'esprit du roi « de tout Jambudvîpa ». Il demande à son interlocuteur comment les légendes racontées sur le Bouddha et son entourage se concilient avec la loi de l'acte, celle-ci créant une correspondance exacte entre la condition d'un individu et sa vie précédente, celles-là violant sans cesse cette corrélation supposée.

La contradiction en effet est flagrante. Mais combien elle est naturelle ! On ne racontait pas les histoires relatives aux diverses existences du Bouddha pour qu'elles servissent d'illustrations à la théorie du karman. Elles devaient mettre en lumière les incroyables vertus par lesquelles on peut s'élever à la dignité

(1) Il en est peu d'aussi populaire que celle de Maitrakanyaka. Voir, entre autres sources, l'Avadâna-Çataka, nº 31 et le Divyâvadâna, p. 586 sq.

d'un bouddha. Les autres personnages sont des comparses placés là parce qu'il fallait qu'il y eût des individus à propos desquels le héros pût se manifester dans sa sublime excellence. Une fois les figurants consacrés par la tradition, on les mettait en scène dans les récits les plus divers. Comme il est sous-entendu qu'ils ne valent jamais que pour la pièce présente, il peut nous paraître absurde de vouloir établir un lien entre le rôle qu'ils ont joué dans un conte et la condition qui leur est assignée dans un autre (1). Mais que l'on se mette à la place des théologiens et des laïques pour lesquels le contenu de la légende et l'enseignement du Bouddha sont également l'expression de la vérité, on comprendra qu'ils aient éprouvé le besoin de les harmoniser tant bien que mal (2).

Entre les mains des dialecticiens, la distinction attribuée au Bouddha des souffrances qui viennent du karman et de celles qui ont une cause extérieure a été un expédient commode. Il y a des gens, dit Nâgasena, qui, victimes des circonstances, meurent de faim, sont empoisonnés ou mordus par un serpent. Ces gens-là meurent hors de saison et leur karman est innocent de leur malheur. Mais si certaines gens, qui ont fait périr leurs semblables par l'épée, la faim ou la morsure d'un serpent, meurent dans une autre existence de la faim ou du venin d'un reptile, peu importe que la mort les atteigne jeunes, mûrs ou vieillards, elle vient pour eux en temps voulu (*Mil. P.* p. 303). Il n'y avait plus dès lors qu'à déclarer « hors de saison » toutes les mésaventures qui sont arrivées au maître dans le cours de son apostolat et qui déconcertaient la piété des fidèles ; le karman n'y

(1) Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que les récits du Jâtaka et de l'Avadâna-Çataka ne sont pas en général d'origine bouddhique ; ce sont le plus souvent des contes populaires ou des fables utilisés dans un but pieux. Rien d'étonnant que le Bouddha ait été pigeon, lièvre, lion, serpent, brahmane, roi, dieu, etc. Et si plusieurs centaines de ces « naissances » le mettent en rapport avec le même roi Brahmadatta de Bénarès, c'est que le nom de ce personnage était « de style » pour ce genre de littérature.

(2) Âryaçûra est choqué lui-même par les récits de sa Jâtakamâlâ. « En vérité, dit-il, le Seigneur a eu raison de déclarer mystérieuses les voies du karman, puisque lui-même, dont la nature propre était la compassion, naquit comme une bête et que, même dans cette condition, il eut la pleine connaissance de la Loi... Il est possible que l'influence de bribes de karman ait amené le Bouddha à renaître dans une existence inférieure, malgré sa connaissance du dharma » (p. 232).

était pour rien. Comment se fait-il, demande Milinda, que le Tathâgata ait pu être blessé par un fragment de rocher ? (1) Un bouddha n'a-t-il pas détruit en lui la racine de tous les maux ? — Il y a, répond Nâgasena, dix causes de maladie, dont neuf n'agissent pas dans une vie future, mais seulement dans la vie présente. Ce qui est le produit du karman est donc bien plus rare que le mal qui provient d'autres causes. Seul l'ignorant peut dire que toute souffrance est le produit d'actes commis dans une existence antérieure.

Milinda ne se fait pas faute de demander à son théologien des éclaircissements sur la manière dont la théorie des agrégats se concilie avec la loi du karman. Comme il serait difficile d'imposer des limites à l'indiscrète curiosité d'un roi puissant, il faut bien que Nâgasena s'exécute. Il s'évertue à faire comprendre au moyen de comparaisons empruntées à la vie réelle comment celui qui récolte n'est ni même, ni autre que celui qui a semé. « Un homme, dit-il entre autres exemples, a volé une mangue. Le volé attrape le voleur et le mène au roi. Majesté, dit le voleur, je n'ai pas volé la mangue de cet homme. La mangue qu'il avait mise dans le sol, n'est pas celle que j'ai prise ; je ne mérite aucun châtiment. Dis-moi, cet homme serait-il coupable ? — Oui. — Pourquoi ? — Parce que la dernière mangue est issue de la première » (*Mil. P.* p. 46).

Une argumentation aussi naïve, bien qu'elle ait, comme toujours, obtenu le plein assentiment du roi, n'a pas paru longtemps convaincante. A mesure que les dialecticiens du bouddhisme ont affirmé avec plus d'insistance la momentanéité de toute chose, à mesure aussi a diminué l'importance qu'ils attachaient à la doctrine du karman. A quoi bon se demander si l'individu, auteur d'un acte, en ressentira lui-même les conséquences ? Toutes les vues et opinions qu'on professe sur le karman sont « des champs de discorde ». La fructification de l'acte et la réalité des individus ont été enseignées par le Bouddha à titre de vérités provisoires. Que le sage laisse cela et apprenne que le vide est,

(1) Le Bouddha s'avançait sur le chemin qui mène à la grotte du Vautour, près de Râjagṛha, quand Devadatta fit rouler du sommet de la montagne une pierre qui atteignit son cousin à l'orteil. « La pierre y est encore », dit Fa-hien.

au sens absolu, la vraie nature des êtres et de leurs éléments constitutifs (*Mil. P.* p. 413).

Tandis que les théologiens aboutissaient à cet agnosticisme dédaigneux, la foule des fidèles continuait à croire au fruit de l'œuvre avec la même certitude tranquille que le maître et ses premiers disciples. Pourquoi aurait-elle achoppé à des difficultés dont elle n'avait pas conscience ? Le karman était le mot commode qui résolvait les mille énigmes que pose l'existence quotidienne. Un incident imprévu, une heureuse inspiration, ce qu'ailleurs on attribue à l'intervention d'une divinité, était d'une manière ou d'une autre la conséquence d'une vie antérieure. Là où un musulman dirait : « C'était écrit », un bouddhiste pense tout de suite à l'action de cette force mystérieuse. Quand I-tsing fit, bien malgré lui, le voyage de Sumatra à Canton, il se consola par cette réflexion : « Je vis par là que c'est l'influence du karman qui détermine nos conditions d'existence et qu'il n'appartient à personne d'en tracer le plan » (1).

Que la croyance dans le karman puisse à bien des égards exercer sur la conduite des individus une action salutaire, il serait absurde de vouloir le contester. Quand on est convaincu que ce qui est fait ne peut plus être défait et que les conséquences des actes intéressent gravement la destinée de l'agent responsable, on surveille avec soin sa conduite et, la surveillant, on résiste aux impulsions naturelles, aux passions, à la nonchalance instinctive. Comme le demandait le Bouddha, on se tient sur un perpétuel qui-vive, de manière à donner le moins de prise possible à ce qui peut porter atteinte à l'autonomie morale, dans le présent et dans l'avenir. Car « il est certainement un autre monde où le bon karman et le mauvais ont pour fruits bonheur et misère. Celui qui a cette ferme conviction, rejette le mal et s'applique au bien. Mais l'homme qui n'a pas la foi fait ce qu'il lui plaît » (*Jât. M.* p. 192).

Cette croyance doit en outre être pour celui qui en est pénétré la source d'une très grande sérénité spirituelle. Ce que je suis

(1) Il ne pouvait que se féliciter de sa mésaventure puisqu'il ramenait de Canton quatre religieux qui furent pour lui d'excellents collaborateurs.

dans cette vie, avec mes défauts, mes infirmités, ma misère intellectuelle ou matérielle, c'est moi qui en suis l'auteur et je ne puis m'en prendre qu'à moi, puisque « toute souffrance est née du péché » (*BCAp.* VI, 86) (1). Je sais aussi que si je suis impuissant pour améliorer les conditions de mon existence présente, il ne tient qu'à moi de jeter tout de suite les fondements d'une vie meilleure sur laquelle rien de ce qui n'est pas moi ne pourra quelque chose. D'excellents observateurs affirment enfin que la foi dans le karman peut être, à l'article de la mort, une source de confiance et de consolation (2). Acceptation du présent, certitude d'un avenir compensateur, attente sereine de la mort, ce sont là, en vérité, d'excellentes conditions morales.

Les désavantages de cette doctrine ne sont pas moins évidents. Enseignant qu'il y a une correspondance exacte entre l'acte et sa rémunération posthume, elle dégrade la vertu, plus encore que ne font les religions qui promettent à l'homme pieux les félicités du paradis. Car l'homme à qui le ciel est montré comme la récompense d'une vie vertueuse, ne croit jamais avoir assez fait pour obtenir un bonheur incommensurablement plus grand que son mérite. Au contraire, avec le karman, c'est un compte qui court, un compte où tous les actes sont acquis, les bons et les mauvais (3). Que la balance soit favorable, et l'existence prochaine sera en tout cas meilleure.

En second lieu, la destinée est un cercle vicieux pour l'immense majorité des êtres. Les hommes sont misérables, parce qu'ils ont été méchants dans un lointain passé ; ils seront méchants de nouveau, parce qu'ils sont misérables aujourd'hui. « Il se peut que l'insensé, dans le cours d'un long temps, obtienne

(1) Pour la même raison, on se fait un mérite de ce qui vous arrive de bon. Témoin cette courtisane qui disait : « Je suis belle, donc j'ai été chaste » (*Çiks.* p. 79).

(2) On peut lire d'intéressantes pages sur ce sujet dans le livre d'un magistrat anglais, Fielding Hall, *The Soul of a people* (Londres, Macmillan, 1906).

(3) Dans la cité du Dharma, il y a un bazar où le Bienheureux met en vente, haute naissance, richesse, longueur de vie, santé, beauté, sagesse, gloire mondaine ou céleste, nirvâna, toutes marchandises dont la livraison se fera dans une future existence. « Et ceux qui désirent l'une ou l'autre, donnent leur karman comme prix. Quelques-uns, pour faire leur emplette, apportent un vœu de bonne conduite ; d'autres l'observance des jours de jeûne, et ainsi de suite jusqu'aux plus petites quantités de karman » (*Mil. P.* p. 341).

de nouveau la condition humaine. Mais alors il renaît dans quelque famille de basse caste et mène une existence douloureuse, n'ayant pas de quoi manger et boire, peinant pour sa subsistance, pouvant à peine soutenir ses forces et se vêtir... Et cet homme agit mal du corps, de la parole et de l'esprit, et parce qu'il a mal agi, au moment de la mort, il s'en va à la male heure, il tombe dans l'infortune, dans l'abîme, dans l'enfer » (*Majjh. N.* III, p. 169 sq.) (1).

Et non seulement le ca*nd*âla est un misérable condamné par sa naissance à de nouveaux méfaits, qui le feront tomber de plus en plus bas ; son infortune actuelle n'est que la juste expiation d'autres méfaits accomplis dans une autre existence. Cette doctrine inhumaine fait du malheureux, non pas une victime digne de pitié, mais un damné dans le châtiment duquel personne ne devrait avoir le droit d'intervenir pour l'alléger. L'hypothèse du karman peut paraître séduisante, quand on considère l'homme isolé ; elle risque de rendre injuste et cruel l'homme qui vit en société (2).

La formule des Nobles Vérités (Â*ryasatyâni*). Ni la théorie du flux universel, ni celle du karman n'ont été revendiquées par les bouddhistes comme étant leur bien propre. Il n'en est pas de même de la formule des « nobles vérités ». Celle-là, disent-ils, est « l'enseignement spécial aux bouddhas » (3).

Comme on sait cependant qu'une formule toute semblable était courante dans les écoles médicales, on est amené à se demander si la prétention des auteurs bouddhistes est justifiée. Des livres de médecine et des textes sacrés, lesquels sont inven-

(1) Confondant dans le *duhkha* le mal physique et le mal moral, le bouddhisme devait nécessairement faire de l'homme misérable un méchant homme.

(2) Fort heureusement, les bouddhistes ne prennent pas occasion des misères congénitales du prochain pour l'accabler de leur mépris ou le laisser sans assistance. Les religions sont pleines d'illogismes bienfaisants. Le mot d'ordre donné par Gautama à ses disciples a été de diminuer la souffrance sur la terre, et, comme on sait, la tendresse et la pitié ont toujours été des vertus bouddhiques.

(3) C'est ainsi que les commentateurs interprètent une expression que l'on rencontre dans Mahâvagga (V. 49) et ailleurs. *Sâmukkam*sika désignerait toute doctrine qui fut saisie par les bouddhas en vertu de leur « savoir original », *sayambhû-ñâna*.

teurs, lesquels emprunteurs ? La réponse ne saurait être douteuse, c'est la religion qui est débitrice. On ne peut même pas reconnaître aux bouddhistes l'honneur d'avoir été les seuls ou même les premiers qui aient transporté ce schème sur le terrain de la pensée philosophique. La teneur que les écoles du Sânkhya et du Yoga ont donnée à cette formule montre assez qu'elles l'ont reçue directement des théoriciens de la médecine.

Faut-il conclure que les bouddhistes se sont abusés quand ils ont affirmé l'originalité de la fameuse doctrine ? Nullement. Ce qu'ils revendiquaient pour les fondateurs de l'Eglise, c'était le contenu du théorème, et non sa forme. Et quand bien même il serait démontré que la théosophie brahmanique les a devancés dans l'assimilation des notions de mal et de maladie, de santé et de salut, il n'en resterait pas moins à l'actif du bouddhisme d'avoir enlevé à l'antique conception son caractère exclusivement intellectualiste pour la faire passer dans le domaine de la religion et de la vie morale.

Les médecins disaient que leur discipline était quadruple : maladie, santé, origine (1) de la maladie, rétablissement de la santé. Les docteurs du Yoga ont enseigné de même que la science du salut comprend quatre parties : ce que l'on doit supprimer ; la suppression ; l'origine de ce que l'on doit supprimer ; le moyen à employer pour obtenir la suppression (2). Ce que l'on doit supprimer : la souffrance sous toutes ses formes ; la suppression : abolition absolue de la souffrance ; l'origine : non-distinction de *prakrti* et de *purusa* ; le moyen : « la connaissance discriminative ».

Le Bodhisattva avait reconnu que ni les théories brahmaniques, ni les mortifications ne lui procuraient la paix spirituelle dont il avait soif. Assis au pied de l'arbre que son illumination devait rendre fameux, il eut une longue méditation. Tout à coup la lumière se fit dans son esprit. Non seulement il avait pénétré le secret de la misère, mais encore il savait maintenant le moyen

(1) *Nidâna*. Le même terme désigne les 12 articles du Pratîtyasamutpâda.
(2) *Heya* ; *hâna* ; *heyahetu* ; *hânopâya*, quatre questions, par conséquent. Dans le commentaire du Yogasûtra, II, 15, la formule a pris, au moins pour les termes I et III, la forme de réponses à ces questions : sa*m*sâra, cause du sa*m*sâra ; moksa ; moyen de réaliser le moksa.

d'y couper court ; il devenait le Bouddha, l'Eveillé (1). C'est alors qu'il proclama les quatre « vérités » : la souffrance ; la cause de la souffrance ; la suppression de la souffrance ; la voie qui mène à cette suppression (2).

Le parallélisme des formules semble complet. En réalité, le récipient est le même ; le contenu a été renouvelé. Dans la philosophie brahmanique, c'est l'ignorance qui est cause de l'existence ; c'est la science qui est l'agent du salut. Le Bouddha met en saillie ce que la formule contient d'émotionnel ; il lui donne une conclusion pratique. Il place la souffrance non pas dans le manque de connaissance, mais dans la vie tout entière. Le salut n'est plus une vue, mais une voie. Là même où la formule est semblable, l'accent, le timbre sont devenus tout autres.

« La Souffrance, c'est la naissance, la vieillesse, la maladie et la mort ; c'est le chagrin, l'affliction, la souffrance, la désolation, le désespoir ; c'est l'union avec ce qu'on n'aime pas et la séparation d'avec ce qu'on aime ; c'est ne pas obtenir ce qu'on désire ; en un mot, ce sont les cinq groupes qui alimentent l'existence (3) ». Cette longue formule, où une si grande place est faite aux peines physiques et morales, n'est que l'amplification de la thèse fondamentale du bouddhisme : « Ce qui est impermanent, c'est cela qui est souffrance » (*Samy. N.* IV, p. 26).

« La soif de passer d'une existence à une autre existence, les désirs dont cette soif est accompagnée ; l'inconstance qui fait

(1) Dans le récit du Mahâvagga, I, 1, 2, l'Illumination consiste dans la conquête de la « chaîne des conditions et des conséquences » ; il n'y est pas question des quatre Vérités. L'introduction du Jâtaka ne mentionne également que la formule des 12 nidâna. Mais la première prédication du Bouddha, qui porte le nom significatif de « Fondation du Règne de la Loi », expose et définit les Âryasatyâni. Le Mahâvastu (II, p. 285) fait de la découverte des Vérités le fruit de la première phase de l'Illumination. Quant au Lalitavistara (p. 348 sqq.), après avoir développé la formule des nidâna, il reprend chaque article pour l'envisager dans son existence (I), son origine (II), sa suppression (III), le moyen de le supprimer (IV), et résume le tout en ces mots qu'il met dans la bouche du Tathâgata : « Telle la souffrance ; telle l'origine de la souffrance ; telle la destruction de la souffrance ; telle la voie qui va à la destruction de la souffrance. C'est là ce que je connus selon la vérité ». Pour l'auteur de cet ouvrage, les deux formules sont indissolublement liées.

(2) *Duhkha* ; *samudaya* ; *nirodha* ; *mârga.*

(3) Les 5 *upâdânaskandha.* Nous les retrouverons à propos du Pratîtyasamutpâda.

qu'on trouve son plaisir à être tantôt ici, tantôt là ; la soif des voluptés sensuelles ; la soif de l'existence et celle de la cessation de l'existence (1), telle est l'origine de la souffrance. »

« Détruire la soif par la complète cessation du désir, l'abandonner, la supprimer, s'en débarrasser, l'extirper, c'est ce qu'on appelle la Suppression de la souffrance. »

La quatrième vérité, c'est la noble et octuple Voie, autrement dit, la justesse de la connaissance, du vouloir, de la parole, de l'acte, de la vie, de l'effort, de la pensée et de la concentration (2).

L'ordre dans lequel les quatre vérités sont formulées n'est point indifférent ; une importante théorie y est implicitement contenue. En tête, l'affirmation de la souffrance, le fait primaire donné directement par la vie. Mais, comme tous les Hindous, les bouddhistes savent que l'homme ne peut rien sur ce qui est déjà entré dans l'existence ; qu'il n'a de prise que sur la cause d'un phénomène et non sur le phénomène lui-même. Ce n'est donc pas la souffrance actuelle qu'il s'agit de supprimer, c'est la souffrance future que l'homme doit empêcher de se manifester. Or, cette souffrance future existe maintenant en sa cause. De là l'obligation de connaître le producteur, l'origine de la misère. Comme un médecin s'attaque, non pas au mal, mais à son principe, la troisième Vérité enseigne à l'homme qu'il lui faut tarir le du*h*kha à sa source, le désir, et la quatrième fait connaître la médicamentation à employer dans ce but.

La théorie des skandha a son complément naturel dans la formule des Vérités : tout est composé, donc tout est impermanent ; tout est impermanent, donc tout est misère. Elle y trouve aussi son correctif nécessaire : la misère elle-même est impermanente ; étant impermanente, elle est sans véritable réalité (3). La vie

(1) La « soif de l'existence » et celle de la cessation de l'existence sont les deux formes les plus dangereuses de l'hérésie. Car ne désirent l'existence que les négateurs de l'impermanence, et ne désirent la cessation que ceux qui ne croient pas au karman.

(2) Les 3 « agrégats » de la doctrine (voir plus haut, p. 112 sq.) embrassent les 8 branches de la Voie. La vertu : bonne parole, bonne action, bonne manière de vivre ; la concentration : bon effort, bonne pensée, bonne méditation ; la sagesse : bonne croyance, bon vouloir.

La formule des Vérités est exposée et développée en beaucoup de passages ; ainsi *M. Vagga*, I, 6, 19 ; *Majjh. N.* I, p. 48 et 141e Sutta ; *Dîgha-N.* 22e Sutta ; *Lalitavistara*, p. 417.

(3) D'après le Lalitavistara, le Bodhisattva, se disposant à quitter le ciel

religieuse du bouddhiste repose sur ce double théorème. Aussi les dernières paroles du maître le rappelèrent-elles aux bhiksu sous ses deux faces : « Voyez, je vous exhorte disant : tout ce qui est composé est destiné à périr. Travaillez à votre salut avec application » (*M. Parin. S.* VI, 7). Quelques changements que le bouddhisme ait subis au cours de sa longue existence, il est resté jusqu'à la fin fidèle à la doctrine des quatre Vérités (1).

La loi de la « Génération conditionnée », Pratîtyasamutpâda (2). Quand, à la demande de Çâriputra, Açvajit voulut résumer la doctrine bouddhique, qu'il ne connaissait encore que dans son sens général, il prononça une sentence qui est restée depuis lors comme le symbole de cette foi : « Des phénomènes qui naissent d'une cause, le Tathâgata a fait connaître la cause ; de quelle manière ils prennent fin, le grand ascète l'a dit aussi » (*M. Vagga* I, 23, 5). Il était difficile d'exprimer en moins de mots le sens et le but de la théorie incorporée dans la double formule « des douze conditions ». Par la première proposition, Açvajit affirmait que le Bouddha a fait connaître « la mauvaise voie », *mic-*

pour « descendre » dans le sein de Mâyâ, adressa aux dieux ces paroles : *Duhkham anityam anâtma.* Le sanscrit ne traitant pas les neutres anityam, anâtma comme des abstraits, on est tenté de traduire : la misère est impermanente et sans réalité. Mais si la phrase n'est que la transcription de la formule palie des 3 « caractéristiques », il faut comprendre : misère, impermanence, irréalité, ce qui n'est plus du tout consolant.

(1) La théologie a donné même à cette partie de l'enseignement une extension que le Bouddha n'avait certainement pas prévue. De psychologique et morale, la formule est devenue cosmologique chez quelques auteurs du Mahâyâna. Les deux premières vérités concerneraient le « lever du monde » : quel est ce lever et quelle en est la cause ? Les deux autres sont relatives au « coucher du monde » : quel est ce coucher et quelle en est la cause ? Par la connaissance des Vérités, c'est-à-dire du monde, le sage se met en mesure d'apaiser les deux vérités du lever, et de réaliser celles du coucher (*MSA.* XVIII, 27-30).

(2) J'ai consacré un mémoire spécial à l'étude du Pratîtyasamutpâda (Genève, 1909). On me permettra d'y renvoyer le lecteur curieux de connaître les diverses interprétations qu'on a données de cette théorie. Parmi les travaux qui ont été publiés depuis sur le même sujet, il me faut signaler la traduction abondamment commentée, que Mme Rhys Davids a faite du Mahâ-Nidâna-Sutta dans les *Sacred Books of the Buddhists*, 1910 ; une importante monographie de M. L. de La Vallée Poussin, *La Théorie des douze Causes*, Gand, 1913, riche de renseignements sur les variations de la formule ; un article de la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1915, I, p. 30-46, où l'auteur, M. Masson-Oursel, s'est attaché surtout à mettre en lumière la valeur philosophique et logique du Pratîtyasamutpâda.

châpatipadâ, celle de la production des phénomènes ; par la seconde, qu'il a révélé leur cessation, autrement dit, « la bonne voie », *sammâpadâ*. De quels phénomènes, de quels *dhammâ* il entendait parler, il l'a suffisamment indiqué en disant qu'il s'agit de choses et d'états qu'il faut et qu'on peut supprimer. Le Pratîtyasamutpâda se meut donc dans les limites tracées par la déclaration du maître : « Ma doctrine n'a qu'une saveur, celle du salut ». Il y expose en même temps l'origine de la souffrance et la voie à suivre pour la guérir.

D'après la tradition, la découverte de la chaîne des causes marqua pour Siddhârtha la conquête de l'Illumination. Ce qui, pendant la nuit critique, se passa dans l'esprit du vainqueur de Mâra, nous ne pouvons plus le deviner ; du moins savons-nous comment l'Eglise se représenta le travail de son intense méditation. Ce problème qui l'obsédait depuis tant d'années, voici que tout à coup il en avait trouvé la solution. De cause en cause, il est arrivé à la source première du mal. Il se dit : L'existence est douloureuse, empoisonnée qu'elle est par la perspective de la vieillesse, de la mort, de mille souffrances (XII). — Je traîne cet amas de misères parce que je suis né (XI). — Je suis né parce que j'appartiens au monde du devenir (X). — Je deviens parce que j'alimente en moi l'existence (IX). — Je l'alimente parce que j'ai des appétits (VIII). — J'ai des appétits parce que j'ai des sensations (VII). — Je sens parce que j'entre en contact avec le monde extérieur (VI). — Ce contact est produit par le fonctionnement de mes six sens (V). — Mes sens fonctionnent parce qu'en tant qu'individu je m'oppose au non-moi (IV). — Je suis un individu parce que j'ai une conscience pénétrée de l'idée de ma personnalité (III).— Cette conscience est ainsi faite à cause de mes expériences anciennes (II). — Ces expériences ont infecté ma conscience parce que je ne savais pas (I).

Inversement, il faut, pour détruire le mal, supprimer l'ignorance, cause de toute illusion. Alors cessera cette conscience abusée qui se croit une personne et qui, par la porte des sens, vagabonde, entre en contact avec le non-moi, sent, désire, absorbe et perpétue le devenir, la naissance, la vieillesse, la mort et la douleur.

La formule est composée de douze propositions dont chacune

est la « base », le *nidâna*, de la suivante. Les termes de deux propositions consécutives sont liés par un rapport, non pas tant de cause et d'effet que de condition et de conséquence. A proprement parler, l'ignorance n'est pas la *cause* des conformations, ni les conformations celle de la conscience ; mais « parce qu'il y a ignorance, il y a conformations » (1). De même « à la suite de la destruction des conformations, destruction de la conscience ».

Pour comprendre le sens attaché dans le principe à l'ensemble de la formule, il est utile de déterminer d'abord la valeur de quelques-uns de ses membres.

En tête vient l'*avidyâ*, l'ignorance. D'après le Sa*m*yutta-Nikâya, cette avidyâ est l'ignorance des dogmes fondamentaux de la religion, ignorance des quatre Vérités (XII, 2, 15) ou ignorance de l'instabilité des agrégats (XXII, 113). Le Mahâvagga, dont l'autorité est incontestablement plus grande, a eu soin de définir ce terme, important entre tous : « par la destruction, le détachement sans reste, de l'ignorance, destruction des conformations ». N'en doutons pas, l'ignorance est « la méconnaissance de ce qu'il faut prendre et de ce qu'il faut laisser » (2).

Sous l'influence de l'avidyâ, les racines du mal, désir, aversion, erreur, donnent naissance à des actes. Que ces actes soient conscients, accompagnés de *cetanâ* (3), ils laissent une empreinte dans l'agent. Ce sont ces empreintes qu'on appelle des conformations, *samskâra* (II), un nom qui leur convient d'autant mieux qu'elles sont les moules dans lesquels seront versées et façonnées

(1) *Avijjâ paccayâ samkhârâ.* Paccayâ est un gérondif qui équivaut à une préposition et qui exprime une relation de dépendance. Dans la formule de la cessation, le rapport entre deux propositions est exprimé par un ablatif. Cependant, à l'époque où la formule fut fixée, la notion de cause était encore très mal précisée. Aussi les mots nidâna et pratyaya font-ils souvent place à celui qui signifie proprement cause (*hetu*). C'est le cas du vers d'Açvajit cité tout à l'heure. *Hetu* et *pratyaya* alternent dans la triple stance que fit entendre le Bienheureux dans l'enthousiasme de la vérité enfin découverte : « Quand les phénomènes se révèlent au sage qui médite avec ferveur, tous ses doutes disparaissent, car il connaît le phénomène avec sa cause (*hetu*)... car il a réalisé la destruction des conditions (*pratyaya*) ». Au reste, tous ces termes, nidâna, hetu, pratyaya, sont employés concurremment dans le Grand Sutta des Nidâna (*Dîgha-N.* XVe Sutta).

(2) *Heyopâdeyâjñânam.* Cf. La Vallée Poussin, *Théorie des* 12 *Causes*, p. 125.

(3) *Samy. N.* XXII, 56, 16 ; *Nettip.* p. 65.

les expériences ultérieures. Triple est leur origine : corps, parole, esprit. Triple aussi leur qualité : excellentes, funestes, impassibles (1).

Le *vijñâna* (III), la conscience, est formé de toute la masse des sa*m*skâra héritage de la vie psychique appartenant au passé. Comme eux, il est excellent, funeste, impassible. C'est lui qui détermine la manière dont nous concevons les objets ; il est « l'individuelle recognition des choses » (2). Comme il ne saurait y avoir de connaissance que s'il y a dualité, l'apparition du vijñâna coïncide avec le moment où s'opposent un sujet connaissant et un objet connu.

Avec le vijñâna commence par conséquent l'existence séparée de l'individu (*nâmarûpa*, IV). Ce moment de l'évolution est assimilé à la conception, l'acte par lequel naît un être distinct ayant un nom et une forme. L'individu existe pour les yeux par ses caractères physiques, pour la pensée par son nom.

L'individu s'oppose comme sujet au non-moi, à l'objet ; mais il a six « portes de sortie » (3), les cinq sens et l'entendement, qui ouvrent une communication sur le monde extérieur et qui créent pour lui le « sextuple objet » (V).

La rencontre de trois dharma, — un organe, un objet, une des six formes de la conscience sensoriale (4), — est maintenant possible. Ce contact (VI) est la condition pour qu'il y ait sensation (VII), et la sensation, la condition pour qu'il y ait soif, désir (VIII).

L'homme qui a soif cherche à satisfaire le besoin qui s'est éveillé en lui ; il saisit, absorbe l'objet de son désir. Cette « prise », c'est l'*upâdâna* (IX). Essentiellement intellectuelle et morale, cette alimentation est bien propre à entretenir une existence douloureuse (5).

(1) *Punya, apunya, âneñjya*, c'est-à-dire moralement bon, mauvais, indifférent. Les âneñjya (ou âniñjya) sont éminemment favorables, puisqu'ils n'influent ni en bien, ni en mal, qu'ils ne sont à aucun égard des facteurs de vie nouvelle.

(2) *Visaya* (ou : *vastu*) *prativijñapti*.

(3) *Âyadvâra*, proprement « porte d'octroi ».

(4) La vision, par exemple, résulte de la collaboration de l'œil, de la forme et de la conscience visuelle, c'est-à-dire des impressions visuelles déjà emmagasinées.

(5) « Une lampe brûle au moyen de l'huile et d'une mèche. Qu'on renou-

L'alimentation est la condition de l'existence (*bhava*, X), non pas de l'existence comme état, mais de l'existence comme devenir. Le bhava est la série des combinaisons d'agrégats à laquelle se ramène toute vie : combinaisons instables et sans cesse renouvelées par l'adjonction d'éléments nouveaux. L'individu naît (XI) vieillit, meurt et souffre (XII).

Le formule du Pratîtyasamutpâda n'est pas née tout d'une pièce d'une méditation autonome. Il y a eu de l'hésitation dans sa genèse et son auteur a utilisé des matériaux déjà existants.

Les emprunts sont évidents. Si la théosophie des Upanisad n'avait de longue date habitué les esprits à faire de l'ignorance la source de l'existence misérable et limitée, le désir eût certainement été mis en tête de la série. Comme nous avons vu, par la glose que le Mahâvagga ajoute au premier terme dans la formule de la cessation, on a essayé de bonne heure de préciser sur ce point la doctrine primitive. — Ce sont certainement les spéculations brahmaniques qui ont élaboré la notion des *samskâra*, de ces résidus laissés par les sensations passées et qui « parfument » les sensations ultérieures. Quand on nous dit que, suivant les cas, ces conformations sont ou bonnes, ou mauvaises, ou indifférentes, nous pensons à la théorie des trois *guna* où s'expriment d'une manière analogue les relations du monde phénoménal avec l'esprit humain et la façon dont celui-ci est affecté par celui-là. — Le *nâmarûpa*, par lequel l'individualité s'affirme, ne diffère pas de l'*ahamkâra*, qui désigne le principe de la personnalité dans les écoles issues du brahmanisme. L'identité des deux termes résulte aussi du fait que l'un et l'autre dépendent de principes semblables, le *vijñâna* et la *buddhi*, tous deux organes de la connaissance et du jugement. — Quant à l'*upâdâna*, qui est à la fois la nutrition et l'aliment de la vie individuelle, il se confond aisément avec l'*upadhi*, le mot par lequel le Vedânta a désigné les attributs et les déterminations de l'être phénoménal (1).

velle de temps en temps la mèche et l'huile, la lampe brûlera indéfiniment. De même, le désir croît chez celui qui met son goût aux choses du monde, en ces choses qui sont des entraves, et le désir alimente l'existence » (*Samy. N.* II, p. 86). Cf. *Çiks*, p. 226.

(1) Les termes que j'ai rapprochés de la nomenclature bouddhique appar-

Le grand nombre des variantes prouve que la formule est restée longtemps flottante. Je me contente de signaler les plus instructives.

Il arrive que certains articles soient omis. Le Dîgha-Nikâya (II, p. 32 et 56) passe sous silence les nidâna I et II ; le Sutta-Nipâta, les nidâna IV et V (v. 735 sq.). Le Nettipakara*n*a (p. 42) fait de la soif la conséquence immédiate de l'ignorance. — Beaucoup plus fréquemment, la liste s'allonge, soit au commencement, soit à la fin. On assigne à l'ignorance des « aliments » (1). Ou bien, pour souder la bonne voie à la mauvaise, on cesse de faire de la douleur le dernier mot de l'existence ; elle devient alors la cause (*upanisâ*) de la foi, et la foi, par une série d'étapes, mène à l'intuition de la vérité, à la suppression de l'avidyâ (*Samy. N.* II, p. 30 sqq.).

Les déviations qui portent, non plus sur le nombre des termes, mais sur les rapports qui les unissent, montrent encore mieux que le Pratîtyasamutpâda ne fut point à l'origine une chaîne formée d'anneaux définitivement scellés. Dans le Sutta-Nipâta (v. 729 sqq.),au lieu d'une série de causes qui se conditionnent les unes les autres, toutes sont successivement données comme l'origine directe de la souffrance. De plus, d'après quelques textes canoniques, si le vijñâna est la condition du nâmarûpa, réciproquement le nâmarûpa est celle du vijñâna. On compare ces deux « bases » à deux gerbes de roseaux : appuyées l'une sur l'autre, les gerbes se tiennent debout ; que l'une penche et tombe, l'autre penche et tombe également (*Dîgha-N.* II, p. 63 sq. ; *Samy. N.* II, p. 104). Car pourrait-il y avoir conscience là où il n'y a pas individualité ? Cette masse aperceptive qu'on appelle vijñâna détermine l'individu et se modifie au fur et à mesure de la vie individuelle. Il y a donc entre les deux nidâna réciprocité constante d'action et de réaction (2).

tiennent les uns au Sânkhya, les autres au Vedânta. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Les emprunts remontent sans doute à une époque où les écoles n'étaient pas encore différenciées ; et d'ailleurs, elles ont de tout temps utilisé un matériel commun de mots et de concepts.

(1) Les antécédents varient suivant les auteurs. Ce sont ou les infections, ou les obstacles et les actes coupables, ou l'idée imaginaire, etc., etc.

(2) Les deux concepts sont si semblables qu'on parle d'une « descente » du nom-et-forme presque dans les mêmes termes que l'on emploie pour la « descente » du vijñâna. Voir *Samy. N.* II, p. 90 et 91.

La formule des douze « causes » est une tentative faite pour expliquer la souffrance sans qu'intervienne aucun principe autre que ceux que nous avons déjà reconnus pour être à la base de la doctrine. Elle est comme un corollaire découlant nécessairement de trois théorèmes : agrégats, karman, Vérités.

Les agrégats ne figurent pas seulement par trois d'entre eux, — sa*m*skâra, vijñâna, vedanâ, — dans la chaîne des causes ; on les a retrouvés en bloc dans le nom-et-forme, dans la prise, dans le devenir. Nous verrons tout à l'heure pourquoi le nâmarûpa a été identifié avec les cinq skandha. — La prise, *upâdâna*, est la constante absorption par l'individu des éléments qui entretiennent en lui l'existence. Or, ces éléments sont précisément les skandha. Il est vrai qu'un Sutta du Majjhima-Nikâya, le 44e, veut que les skandha et les *upâdânaskandha* ne soient ni différents, ni identiques ; mais il ne s'explique pas sur la nature de leur relation. Il en est évidemment d'eux comme de la flamme d'une lampe qui, à deux moments consécutifs, n'est ni même, ni autre. Les skandha sont les agrégats anciens qui expliquent la combinaison actuelle, et les upâdânaskandha sont les agrégats nouveaux qui alimentent à leur tour l'existence (1). — Si l'upâdâna est formé des skandha qui viennent et qui s'en vont, le *bhava* n'est pas autre chose que la série continue de ces mêmes skandha dans leur incessant remplacement (2).

Le karman figure deux fois dans la formule. Cause passée de l'état actuel de l'individu, il y est représenté par les conformations. Cause actuelle de ses états futurs, il coïncide avec l'upâdâna, d'où sort le devenir.

Dans le premier chapitre du Mahâvagga et ailleurs, l'énumération des causes de production finit par ces mots : « Telle est la naissance de tout cet amas de misères », et l'énumération des causes de destruction par ceux-ci : « Telle est la cessation de tout cet amas de misères ». La première formule est donc le développement de la 2e vérité, et la seconde le développement de la 3e. Aussi l'Anguttara-Nikâya emboîte-t-il les deux formules l'une

(1) Le Çiksâsamuccaya, p. 223, et la Madhyamakâvrtti, XXVII, 6, traitent comme des équivalents skandha, upâdâna et upâdânaskandha.

(2) Pour la Madhyamakavrtti, bhava et skandha, c'est tout un (p. 285, 350, 556).

dans l'autre, en remplaçant les 2e et 3e Vérités par la *micchâpatipadâ* et par la *sammâpatipadâ*. Ailleurs, les nidâna XI et XII sont donnés comme une amplification de la première Vérité. De toutes façons, le lien est étroit entre les deux grandes doctrines (1).

La souffrance a une cause. Que la cause se produise, la souffrance sera inévitablement. Le Pratîtyasamutpâda est la négation du « destructionnisme », l'hérésie qui professe qu'une cause peut ne pas sortir toujours ses effets.

La souffrance a une cause. Elle ne naît pas spontanément. C'est fort heureux ; si elle naissait d'elle-même, elle durerait éternellement.

Le Pratîtyasamutpâda prétend donner, de la souffrance, une explication complète et suffisante. C'est ce qu'implique « tout », *kevala*, dans la phrase : « Telle est la naissance de tout cet amas de misères ». Il n'y a pas lieu de chercher d'autres causes.

Notre formule exclut donc la notion d'une âme qui serait naturellement souffrante (2). Dans la mauvaise voie, comme dans la bonne, il n'y a jamais que « rencontres de phénomènes ». A cet égard aussi, la doctrine est rassurante. Si la douleur était inhérente à une âme, elle serait sans remède. Car ce qui est ce qu'il est en vertu de sa nature propre, ne saurait être autrement. Rien ni personne ne peuvent faire que le feu ne soit pas brûlant.

L'hypothèse d'un agent extérieur imposant la souffrance aux créatures se trouve également éliminée. Le Pratîtyasamutpâda est *âdhyâtmika*, « interne » : la succession des phénomènes qui produisent ou détruisent le mal se déroule dans le for intérieur de l'individu. Aucune puissance étrangère n'intervient pour le bonheur ou pour le malheur des créatures.

Non seulement les phénomènes s'enchaînent sans qu'il y ait ingérence d'un Dieu, ni d'une âme, leur flux incessant ne poursuit aucun but. « L'avidyâ ne se dit pas : C'est moi qui fais que se développent les sa*m*skâra. Les sa*m*skâra ne se disent pas : Nous venons à l'existence grâce à l'avidyâ » (*Çik*s. p. 220). Un nidâna est cause d'un autre nidâna, sans qu'il y ait ni dans l'un ni dans l'autre, intention et conscience. Le processus est auto-

(1) Voir *Majjh. N.* I, p. 285.
(2) Le Prat. sam. est *nirâtmaka*, *âtmâtmîyarahita*, *Madhyam. vr.* p. 558.

matique. Il ne saurait y avoir de caillé, s'il n'y a pas eu de lait ; de même où est la soif, là fut la sensation.

La pensée du Bouddha et des premières générations de docteurs, absorbée par la recherche du salut, ne s'intéresse aux phénomènes qu'autant qu'ils ont une importance religieuse ou morale. La double formule du Pratîtyasamutpâda n'est donc pour eux qu'une théorie de la souffrance et de la guérison.

Mais voici que de nouveaux problèmes se posent, suggérés soit par le travail qui se poursuit dans l'Eglise même, soit par le contact avec d'autres sectes. Qu'est-ce que le monde ? Qu'est-ce que la vie ? Ces questions sont depuis longtemps à l'ordre du jour dans les écoles. C'eût été abdiquer que de s'y dérober éternellement. Le temps viendra où elles seront abordées de front. En attendant, on leur applique les vieilles solutions proposées par le maître pour le problème spécial de la douleur. Quoi de plus naturel, en effet, que d'étendre la formule des 12 causes à la vie et à l'ensemble des phénomènes ? Souffrance et vie sont, pour l'Inde théosophique, des notions qui se couvrent exactement. Rendre compte de l'une, c'est rendre compte de l'autre.

L'ignorance, placée en tête de la série, a certainement aussi amorcé une utilisation nouvelle du Pratîtyasamutpâda. Un texte canonique dit que « le point initial (1) de l'ignorance échappe à notre savoir » (*Ang. N.* V, p. 113) ; il affirme donc de l' « ignorance » bouddhique ce que le Vedânta enseignait de la *mâyâ-avidyâ*. De là à faire, de la première comme de la seconde, la cause de l'existence phénoménale, il n'y avait plus qu'un pas, qui fut vite franchi. « Quelle est la racine du passé, la racine de l'avenir, la racine du présent ? » demande Milinda à Nâgasena. — « L'ignorance », répond le sage, « et, ajoute-t-il, parce que le bout de devant est l'ignorance, nous ne connaissons pas le commencement du temps » (*Mil. P.*, p. 50).

Sous l'influence de cette nouvelle interprétation, la formule s'est écartée de plus en plus de son point de départ. Au lieu de former une série simple et continue, les douze termes sont dis-

(1) *Purimâ koti.*

posés par quelques auteurs en trois groupes enchevêtrés les uns dans les autres, trois « tronçons », *kânda*, ou « chemins », *vartman*, qui sont la « continuité de la voie pécheresse » : I, VIII, IX ; la « continuité de la voie active » : II, X ; la « continuité de la voie douloureuse » : III, IV, V, VI, VII, XI, XII. D'autres passages attribuent à la formule deux points de départ, l'ignorance et la soif, l'une, « le bout initial » des obstacles ; l'autre, celui des entraves (*Nettip.*, p. 86) (1).

Si nous avons bien saisi le Pratîtyasamutpâda dans sa genèse, les douze nidâna se succèdent sans doute dans le temps, mais on n'a pas le droit d'attribuer les uns ou les autres à tel moment plutôt qu'à tel autre. En réalité, tous les douze se trouvent coopérer à la fois, directement ou indirectement, à la souffrance que l'individu éprouve d'instant en instant. Une importante modification consista à répartir au contraire les causes entre les trois temps, passé, présent et avenir : au passé appartiennent I et II ; au présent, III-X ; à l'avenir, XI et XII (2). Très voisine de celle-ci, l'interprétation devenue classique dans le bouddhisme de langue sanscrite fait expressément de la formule le schème de trois vies distinctes. Le Pratîtyasamutpâda, nous dit-on maintenant, enseigne comment la vie présente est la conséquence de la vie passée et comment elle conditionne la vie prochaine. Les nidâna III-IX représentent la vie actuelle, sous deux aspects différents, d'abord comme le fruit (III-VII) de dharma antérieurs, l'avidyâ et les sa*m*skâra ; puis (VIII et IX) comme déterminant une réalisation (X) nouvelle qui se manifestera à son tour par la naissance, la vieillesse et la mort. Point de solution de continuité entre la partie qui regarde le passé et celle qui est tournée vers le futur : la sensation, rattachée au passé, est immédiatement la cause de la soif, racine de l'avenir. Cette nouvelle exégèse (3) a entraîné des changements corres-

(1) Buddhaghosa fait aussi de l'ignorance et de la soif les deux racines de l'évolution, la première poussant chez ceux qui tombent dans l'hérésie ; l'autre chez ceux qui sont dominés par le désir. Le mythe exprimait la même idée : Mâra, metteur en scène du sa*m*sâra, agit sur le bhiksu par l'opinion ; sur l'homme ordinaire par la convoitise.

(2) Interprétation de Buddhaghosa dans le Visuddhi-Magga, et d'Anuruddha dans l'Abhidhammattha-Sutta.

(3) Interprétation de l'Abhidharmakoça-Vyâkhyâ.

pondants dans les définitions données des causes : les sa*m*skâra, par exemple, font pousser une nouvelle existence et sont ainsi appelés parce qu'ils « façonnent » cette autre vie ; le nâmarûpa est maintenant l'embryon conçu dans le sein maternel et encore dépourvu de sensations ; le bhava est l'acte qui engendre la réexistence ; la naissance est la production de futurs agrégats.

Le processus était à l'origine psychologique et moral ; transporté sur le terrain de la biologie, il se complique nécessairement. Des facteurs matériels, les « grands éléments », au nombre de quatre, ou les « principes », qui sont six (1), s'introduisent dans la formule : « Par la prise des six principes se fait la descente de l'embryon (dans un sein maternel) ; quand il y a descente, il y a nâmarûpa » (*Ang. N.* I, p. 176). Le nâmarûpa n'est plus une simple désignation de l'individu ; ce mot, en tant que composé, représente les cinq agrégats et, puisque le rûpa y figure déjà comme deuxième élément, il est entendu que le premier comprend les quatre autres skandha (2). Ici encore, les définitions des nidâna sont adaptées à l'interprétation nouvelle : l'avidyâ est « à propos des principes » la notion d'unité, de masse, de continuité... ; les conformations sont les trois racines du mal se produisant « à l'égard des objets » ; la conscience est la recognition des « choses ».

L'existence individuelle se compose d'une série de vies qui commencent, continuent, finissent pour recommencer à nouveau, et cela indéfiniment. On la compare à une roue, à l'année, ce cercle de douze mois éternellement récurrent. Devenu une formule de la vie, le Pratîtyasamutpâda est, non plus une chaîne, mais un cercle sans commencement ni fin ; et ses douze membres sont les douze rayons de la roue de l'existence, du *bhavacakra* (3), une roue qui, une fois mise en mouvement, tourne sans jamais s'arrêter. C'est ainsi qu'il est interprété par les plus fameux docteurs du Petit et du Grand Véhicule. « Le chagrin, dit Bud-

(1) Les 4 *mahâbhûta* : terre, eau, feu, vent ; les 6 *dhâtu* : terre, eau, feu, vent, espace, intellect.

(2) Le Dîgha-Nikâya (II, p. 76) distingue bien dans nâmarûpa les deux parties constitutives du mot, mais en restant fidèle à l'ancienne acception : par le nom, l'individu est un objet pour la parole ; par la forme, un objet pour les sens.

(3) Ou *samsâracakra*.

dhaghosa, est le fruit de l'avidyâ, par laquelle débute la roue de l'existence, une roue qui tourne constamment sans qu'on connaisse le commencement de la rotation. » « Des trois nidâna, dit Nâgârjuna, naissent les deux ; de ces deux naissent les sept et des sept à nouveau les trois ; le cercle de l'existence n'arrête pas de tourner » (1). Le Lalita-Vistara compare le déroulement des *bhavânga* au mouvement circulaire d'une roue à 12 augets. Enfin, la roue à douze compartiments est un des symboles de l'imagerie bouddhique ; on la trouve fréquemment dans le Tibet, et l'Inde elle-même nous l'offre dans les fresques d'Ajantâ, VIe siècle de notre ère.

L'utilisation biologique de la formule eut pour conséquence la distinction de deux sortes de causes agissant à la fois dans le même individu. Pour tout être en effet la série des changements dépend, d'une part, de l'état où il se trouve en chaque instant ; d'autre part, de l'action des phénomènes extérieurs. Autrement dit, le développement est en même temps dynamique et mécanique. L'école a donné le nom de *hetu* aux causes internes, c'est-à-dire aux états consécutifs de l'individu ; et celui de *pratyaya* aux causes externes qui contribuent à modifier ces états. On a donc parallèlement un *hetûpanibandha*, — c'est la formule que nous avons étudiée, — et un *pratyayopanibandha* : intervention des « principes » et des diverses causes auxiliaires.

En établissant la théorie de la causalité, le bouddhisme primitif n'a évidemment pensé qu'à l'homme : ce qui fait du nâmarûpa un être voué au désir, au devenir et à la souffrance, c'est qu'il est intelligent et conscient. La théologie ne s'est pas maintenue sur ce terrain. Etendant à d'autres règnes la portée du Pratîtyasamutpâda, elle a fini par en faire une loi universelle, applicable à tous les êtres. Aussi n'a-t-elle pas hésité à prendre la plante comme illustration de l'évolution causale. L'homme est une plante qui procède d'un germe ; la soif gonfle la graine et l'ignorance l'ouvre ; il pousse, se développe et donne des fruits (2).

(1) Les 3 : la voie pécheresse ; les 2 : la voie active ; les sept : la voie douloureuse. Voir plus haut, p. 194.

(2) Aussi certains docteurs, cherchant dans le mot *pratîtya* un adjectif verbal *itya* signifiant « destiné à s'en aller, instable », ont-ils défini le Pratîtyasamutpâda comme « l'origine, suivant leurs (causes) spéciales (*prati*), des choses transitoires ».

On distingue dès lors deux évolutions causales : l'une interne, *âdhyâtmika*, concerne l'existence misérable du sujet connaissant ; l'autre, externe, *bâhya*, s'applique aux phénomènes du monde sensible. Toutes deux procèdent de causes spéciales, *hetu*, et de causes générales, *pratyaya*. Pour une plante, la série des hetu est celle des états successifs liés les uns aux autres : graine, pousse, feuille, tige, bouton, fleur, fruit ; la série des pratyaya, ce sont les six principes, les saisons, etc. Mais qu'elle soit externe ou interne, l'évolution manifeste la même loi fondamentale : un dharma a sa cause, et sa cause suffisante, dans un dharma antécédent ; il n'y a lieu de faire intervenir pour l'expliquer ni un dieu, ni la matière primordiale, ni une âme. « Il n'est rien qui se soit fait tout seul, rien qui ait été créé par un autre ; rien non plus qui soit simplement l'effet du temps » (*Çiks.*, p. 225) (1). « Voici, fils de famille, pendant qu'un bodhisattva cultive la méditation qui consiste à voir un phénomène dans le phénomène, il pense : Il suffit que les phénomènes prennent naissance, pour qu'ils naissent ; il suffit que les phénomènes cessent, pour qu'ils cessent. Dans ces phénomènes, ni personnalité, ni être, ni individu ne naissent, vieillissent, meurent ou renaissent. C'est là la nature propre des phénomènes. S'ils sont rassemblés (par une cause), ils se réunissent ; s'ils ne sont pas rassemblés, ils ne se réunissent pas. Tels ils sont rassemblés, tels ils se réunissent, bons, mauvais, indifférents. Il n'y a pas d'assembleur de dharma » (*Ib.*, p. 236).

Mais si les choses ne naissent pas spontanément, si elles ont toujours une cause qui est autre qu'elles-mêmes, il ne suffit plus de dire qu'elles sont « sans âme », il faut reconnaître qu'elles sont sans nature propre, qu'elles sont vides, que ce sont de simples reflets ou des apparences. Or, théorie de la vie ou de la souffrance, le Pratîtyasamutpâda supposait la réalité des dharma. Les Mahayanistes s'appuient sur la même formule pour tirer la conclusion contraire : les phénomènes sont conditionnés, donc ils ne sont pas réels, et le Pratîtyasamutpâda, qui les concerne, ne saurait être vrai que d'une vérité « enveloppée ».

Puisque le Pratîtyasamutpâda a pu satisfaire aux besoins les

(1) Non pas même l'activité libre de l'homme, *purusakâra*. Cf. *BCAp.* IX, 142.

plus divers de l'exégèse hindoue et puisqu'il est impossible de classer chronologiquement ses multiples adaptations, nous n'avons évidemment aucune garantie qu'il fut bien, de la part de ses premiers inventeurs, une tentative de démonter le mécanisme de la douleur humaine. Cependant les indices ne manquent pas qui favorisent l'interprétation donnée plus haut comme la seule ancienne. La teneur du douzième terme, avec sa longue kyrielle de synonymes, serait incompréhensible si le dernier mot de la doctrine avait été *mort*, et non pas *souffrance*. La preuve que l'application biologique ne se fit que dans un deuxième stade, c'est justement qu'on finit par réduire cet *anga* à la seule mention de la vieillesse et de la mort (1), ou même qu'on essaya de définir le chagrin et le désespoir en fonction de la mort (2). Pour faire de la formule une interprétation de la vie, on a posé le *nâmarûpa* comme l'équivalent des cinq skandha, ce qu'il n'était certainement pas dans le principe. On introduisait ainsi dans le nexus causal la catégorie de la matérialité, mais cet avantage était largement compensé par l'inconvénient de faire figurer deux fois les *samskâra* et le *vijñâna*. Dans le 15e Sutta du Dîgha-Nikâya, le 9e du Majjhima, ailleurs encore, la formule est donnée à rebours, c'est-à-dire en commençant par XII, et c'est sous cette forme que, d'après le Lalita-Vistara, elle se développa d'abord dans l'esprit du Bodhisattva. Rien de plus naturel, si c'était la douleur qu'il fallait expliquer ; rien de plus absurde, si le fait primaire est la vie. Conçoit-on une série causale qui prendrait son point de départ dans une existence à venir, pour remonter d'étape en étape à une vie antérieure ? En outre, la chaîne des causes n'est pas seulement de production, elle est aussi de cessation. Cessation de la souffrance, évidemment. Mais, constructive et destructive, les deux séries sont en tout cas solidaires. La première vise donc aussi la souffrance. Enfin et surtout, même au temps où la formule fut étendue à toute existence, les auteurs la terminent encore par la phrase traditionnelle : « ainsi naît tout cet amas de misères », telle-

(1) Ainsi dans *Samy. N.* II, p. 7.
(2) *BCA.*, IX, 15a : le chagrin est le feu dont brûle intérieurement le mourant affolé et attaché à la vie.

ment l'idée à la fois psychologique et morale est restée au premier plan dans la conscience des bouddhistes de tout temps.

Les bouddhistes sont toujours restés fidèles à la doctrine de la Génération Conditionnée. On a donné à la formule les épithètes les plus grandioses. Elle est *çiva*, salutaire ; *acintya*, par-delà toute conception ; *asamskrta*, transcendante. Elle est la « Roue de la Loi ». Les *kârikâ* qui servent de texte fondamental à l'école Mâdhyamika et qui sont mises sous le nom de Nâgârjuna, débutent et finissent par un commentaire du Pratîtyasamutpâda, dont elles font l'alpha et l'oméga de la doctrine.

En effet, le Pratîtyasamutpâda est l'enseignement par excellence, le *çâstra*, car il détruit (*çâs*) et il sauve (*trâ*) ; il détruit le mal ; il sauve de la misère. Quiconque l'enseigne, rend hommage au Tathâgata, qui l'a proclamé. « Qui voit le Pratîtyasamutpâda, voit le dharma ; qui voit le dharma, voit le Bouddha. » Bien mieux, et la légende est là pour nous l'apprendre, dès que la vue parfaite de cette Roue de la Loi se produit dans une âme préparée, le bodhisattva devient bouddha. Il en fut ainsi, non pas seulement du Çâkyamuni, mais aussi de ses six prédécesseurs immédiats. Le Dîgha-Nikâya, qui raconte comment ils ont acquis la connaissance de la série causale, leur donne le nom de bodhisattva jusqu'au moment précis où la lumière s'est faite dans leur esprit. Immédiatement après, il les appelle des bouddhas (II, p. 35 sqq.).

DEUXIÈME PARTIE : LES APPLICATIONS DE LA DOCTRINE.

La thèse du flux incessant des phénomènes et la formule de la Génération Conditionnée impliquaient, mais ne démontraient pas la non-existence de l'âme, âme individuelle ou âme universelle. Que le Bouddha ait voulu compléter sur ce point son enseignement, les Ecritures le disent, et nous pouvons les en croire, puisque sa doctrine reposait tout entière sur la négation de l'*âtman*.

Il était moins urgent de dogmatiser sur l'univers ou sur la nature propre des bouddhas. Aussi ces questions furent-elles mises, dit-on, au nombre de celles qu'il ne fallait pas discuter. Nous savons que les disciples n'ont pas imité la réserve du maître.

Ils ne se sont pas contentés de disputer sur l'âme ; au sujet du monde et des dieux, des bouddhas et des bodhisattva, il y a eu de bonne heure des croyances et des théories. Finalement, l'Eglise a eu une psychologie, une cosmologie et une « buddhologie ». Nous ne nous occuperons de ces disciplines que dans la mesure où elles intéressent l'homme, sa nature, sa destinée, son salut.

L'âme. Y a-t-il lieu d'admettre l'existence dans l'homme d'un principe permanent qui constitue son unité ? La réponse n'est pas douteuse : dans les limites du monde phénoménal, le seul qui puisse être connu de l'homme ordinaire, il n'y a pas d'âme. Rien même, semble-t-il, n'a heurté le Bouddha autant que l'hypothèse qu'il pourrait y avoir un moi substantiel, une entité associée aux agrégats. Cette hérésie lui paraît inconciliable avec la possibilité du salut. Aussi s'efforce-t-il de démontrer que, ni directement, ni indirectement, nous ne pouvons surprendre la présence d'une âme dans le monde que nous connaissons par nos sens et par notre intelligence.

Puisque tous les phénomènes, physiques ou psychiques, sont des compositions des cinq agrégats, on ne peut concevoir l'âme dans le monde phénoménal qu'en relation avec ces agrégats. Ou bien elle est elle-même la forme, la sensation, etc. ; ou bien elle est dans la forme, etc. ; ou bien la forme est en elle ; ou bien elle a la forme pour attribut. Or, aucune de ces propositions n'est vraie.

Mon corps, mes sensations, ne sont pas « moi » (1), puisque mon corps, mes sensations sont autres en deux moments successifs. « Dire que la vision, c'est l'âme, reviendrait à dire qu'il y a naissance et fin de l'âme, ce qui serait absurde » (2). La permanence est tellement le caractère essentiel du moi (s'il y avait un moi !) qu'on l'identifierait au corps plutôt qu'aux fonctions psychiques. Car le corps « dure un an, deux ans,... cent ans et même plus. Mais ce que nous appelons esprit, pensée, conscience

(1) « Moi », « âme », c'est-à-dire *âtman*, pali *attâ* ; mais non pas *aham*. Aham est vrai dans la mesure où est vrai l'individu qui dit de lui : Je.

(2) Voir *Majjh. N.* I, p. 231 ; 421 ; III, p. 282 sqq. ; *Dîgha-N.* II, p. 66 sq. ; *M. Vagga* I, 6, 38 sq.

naît et périt, changeant sans cesse, le jour comme la nuit » (*Samy. N.* II, p. 94 sq.).

Pris séparément, les skandha ne sont pas le moi ; tous ensemble, ils ne le sont pas non plus. Car le moi est un, et l'on ne peut pas parler de l'unité d'un être qui existe par la réunion de plusieurs parties. De même que « char n'est qu'un mot pour désigner les roues, le timon, la caisse, etc., de même « Nâgasena » n'est qu'une désignation commode qui comprend les cheveux, le cœur, etc. En réalité, il n'y a pas là une entité vivante, un moi (1).

La même démonstration s'applique aux autres thèses : il n'y a pas de moi dans les skandha ; la sensation, ni aucun autre agrégat ne sont les attributs de l'âme. Bref, « ceci (le monde phénoménal) est vide d'âme et d'animé » (2) et cela (la forme, etc.) n'est pas à moi ; je ne suis pas tel ; cela n'est pas mon âme » (3).

N'y a-t-il pas des faits intellectuels, moraux ou autres, qui deviennent inexplicables en l'absence d'une substance une et permanente ? La pensée, la vie même ne supposent-elles pas un moi, une individualité consciente, autonome et responsable ?

Ces objections et d'autres semblables ont été formulées à l'adresse du bouddhisme du sein même de l'Eglise et du dehors.

La solution donnée par le Bouddha au problème de l'âme heurtait à la fois les vieilles croyances animistes et les systèmes philosophiques orthodoxes. On comprend que les milieux brahma-

(1) Lire dans la traduction du Milinda-Pañha (*S. B. E.* XXXV, p. 40 sqq.) le fameux dialogue de Milinda et de Nâgasena. Cet entretien a son prototype dans le Tipitaka (*Samy. N.*, I, p. 135). Le Visnu-Purâna (II, 13) contient une scène semblable. Mais s'il n'y a pas de « je » pour la théosophie brahmanique, c'est que l'individu n'est qu'un mot et qu'il n'y a de réel que l'Etre. Pour la théosophie bouddhique, il n'y a de réel que les skandha.

(2) *Suññam idam attena vâ attaniyena vâ* (*Majjh. N.* I, p. 297).

(3) C'est la formule consacrée : *n'etam mama, n'eso 'ham asmi, na m'eso attâ.* — Semblable en apparence, tout à fait différente en réalité, la formule du Sânkhya (Cf. vol. I, p. 285 sq.) affirme la distinction du moi et de tout ce qui relève de la prakrti.

Appeler âtman les skandha, ou supposer qu'il y a entre eux et l'âtman n'importe quel rapport d'inhérence ou de possession, c'est tomber dans une des quatre « méprises », *viparyâsa*, décrites par le Nettipakarana, p. 85 : Regarder la forme... comme ayant la nature d'âtman ; regarder l'âtman comme possédant la forme... ; voir la forme dans l'âtman ; voir l'âtman dans la forme.

niques aient protesté contre une doctrine aussi négative. Ce qui est plus remarquable, c'est que la résistance n'a guère été moindre dans le bouddhisme même. Des hérétiques ont enseigné la réalité de l'âme et celle de la personnalité. Des sectes se sont séparées sur cette question capitale. Le canon pali a donné accès à des textes qui s'écartent de la doctrine officielle (1). Il nous faut passer en revue les plus curieuses de ces objections et les réponses qui y ont été faites.

1. *La négation de l'âme et la connaissance.* On a dit aux docteurs du bouddhisme : Pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait une âme qui connaisse. Ils ont longuement réfuté cette thèse. Je résume aussi brièvement que possible leur argumentation.

Ils ont d'abord fait observer que l'âme ne saurait être elle-même la faculté de connaître. S'il y avait identité de l'âme et de la connaissance, l'âme qui connaît un son ne serait pas la même que l'âme qui connaît une forme. Or, par définition, l'âme est toujours semblable à elle-même. — En outre, un être ne peut cesser de déployer l'activité qui fait sa nature propre. Si l'âme est connaisseuse de formes, elle connaît éternellement des formes, alors même qu'il n'y a pas de forme à percevoir. — Comment l'âme, qui est une, peut-elle être à la fois voyante et entendante ? Au moment où elle entend, elle est un voyant qui ne voit pas ; au moment où elle voit, elle est entendante et elle n'entend pas. Admettons alors que l'âme qui voit est une autre âme que celle qui entend, et posons une pluralité d'âmes. — Si la connaissance est le propre de l'âme et si l'âme est une, quoique, en deux moments différents, elle connaisse successivement une forme, un son, etc., il n'y a pas de raison pour ne pas admettre aussi l'unité de toutes les âmes. — Dira-t-on que l'âme est encore connaissance, alors même qu'elle ne connaît pas ? Qu'on reconnaisse aussi que la bûche est connaissance, puisqu'elle réalise cette condition de ne pas connaître (2).

On prétend que l'âme est, non pas la connaissance, mais le

(1) Voir, en particulier, dans le Dîgha-N., vol. II, p. 316 sqq., l'entretien de Kassapa et de Pâyâsi.

(2) *BCA*, IX, 61 sqq. ; *Madhyam. vr.* p. 192 sqq. ; etc.

principe et la condition de la connaissance. Par elle, l'homme voit, entend, juge et veut. Ce n'est pas l'œil qui voit ; l'œil n'est que l'intermédiaire de la sensation. Il faut qu'il y ait un Devadatta pour que Devadatta acquière la richesse ; il faut aussi qu'il y ait un *pudgala*, pour que se fasse la « réception » de la vue (1). On répond que raisonner ainsi, c'est, d'une part, affirmer l'âtman, parce qu'il y a vision et audition ; d'autre part, prétendre que cet âtman existe avant la vision et l'audition. Il ne serait pas plus absurde de parler du riche Devadatta comme d'un homme qui existait avant d'avoir acquis la richesse.

Milinda, à qui Nâgasena vient de démontrer longuement qu'il n'est pas d'âtman, objecte l'existence du *vedagû*. « Le vedagû ? qu'est-ce là ? » demande Nâgasena. — « Le principe intérieur qui voit les formes par l'œil, entend les sons par l'oreille, connaît les qualités par l'entendement, de même que nous, assis dans ce palais, nous pouvons à notre gré regarder par la fenêtre que nous voulons ». — « Si ce principe intérieur voit les formes comme vous dites, en choisissant les fenêtres à sa fantaisie, ne peut-il tout aussi bien voir les formes par les oreilles ? » — « Non ». — « Alors votre principe intérieur ne peut pas utiliser indifféremment les organes des diverses facultés. Il n'est point comparable à un homme qui se trouve dans une maison ». — Obligé de reconnaître qu'il n'y a pas de vedagû, au sens propre du mot exister, Milinda se rabat sur le *jîva*, le quelque chose qui distingue les être vivants des autres objets (2). « Ce jîva ne serait-il pas indépendant des agrégats ? » — « Non, lui dit Nâgasena, il n'y a pas de principe vital dans les êtres ». — « En ce cas, qu'est-ce qui voit les formes avec l'œil, perçoit les qualités avec l'esprit ? » — « S'il y avait une âme qui fît tout cela et que la porte de l'œil fût jetée bas, elle n'en verrait que mieux par cette ouverture plus grande (3). Bref, il n'y a pas, en dehors et au-dessus de nos sens et de notre entendement, une entité particulière, appelée

(1) Doctrine des Sâmmitîya, cf. *Madhyam. vr.* p. 192 sqq.

(2) Voir Mil. P., p. 54, 86, etc. Comme les interlocuteurs des anciens dialogues brahmaniques, Milinda cherche une expression adéquate pour désigner cet être si difficile à saisir qu'est l'âme individuelle. Il semble qu'à le nommer de son véritable nom, on l'aura enfin en sa puissance.

(3) On sait que le poète Lucrèce a tenu le même langage, *De Rerum N.*, III, v. 359-369.

âtman, pudgala, jîva ou vedagû, qui les emploie librement au gré de sa fantaisie, comme un maître dispose de ses serviteurs. Si l'âme à qui l'on attribue la faculté de voir, d'entendre et de penser, ne peut ni se passer des instruments de la vision, de l'audition et de la pensée, ni les choisir à son gré, l'hypothèse de son existence est une complication superflue.

L'âme est-elle l'agent, le possesseur de ses sensations ? L'agent? Comment l'admettre alors que la formule de la Génération Conditionnée prouve que tout fait de conscience, tout vijñâna, naît en vertu d'une cause ? Le possesseur ? Mais non ! Si j'étais maître de mes sensations, je n'aurais jamais de ces sensations qui, impermanentes, sont une cause de souffrance (*MSA*, XVIII, 96).

L'âme enfin n'est point le « témoin » de la connaissance, le principe interne qui sait qu'il voit et qu'il entend, quand il y a sensation de la vue ou de l'ouïe. Toute sensation est consciente en elle-même. La conscience n'est pas, comme nous dirions, un épiphénomène s'ajoutant à la sensation.

2. *La négation de l'âme et le problème de la continuité.* Le philosophe Çankara disait aux bouddhistes : La plante, selon vous, ne naît que si la semence a péri, et pour que le caillé se forme, il faut que le lait ait cessé d'exister. Vous enseignez donc que l'être sort du non-être. Si vous avez raison, comme le non-être est sans caractère distinctif, il n'y a plus de cause déterminée pour quoi que ce soit, et l'on ne voit pas pourquoi de la semence naîtrait nécessairement une plante, ou du lait le caillé.

Non, répondaient les bouddhistes, nous n'enseignons pas que l'être vient du non-être, puisque nous n'admettons pas qu'il y ait, dans le monde des phénomènes, quoi que ce soit que nous puissions appeler un être. Il ne faut pas confondre l'être et le non-être avec le devenir et la cessation du devenir. Ce que nous affirmons, c'est qu'un phénomène ne peut devenir que si un phénomène antérieur, sa cause, a cessé. Pour que devienne l'agrégat appelé caillé, il faut que l'agrégat appelé lait ne devienne pas plus longtemps.

Peu importe. Vous n'en détruisez pas moins la notion d'un enchaînement constant entre les phénomènes. Avec vous, l'in-

duction n'est plus possible. L'induction en effet repose sur le rapport nécessaire qui lie un conséquent à son antécédent. Vous dites que le premier état de la fumée est la cause efficiente du second, le second celle du troisième. Mais le premier état a pour cause le feu. Donc le feu n'est pas la cause de toute fumée. Cela étant, vous n'avez pas le droit de raisonner par induction.

Nous avons ce droit. Les états successifs de la fumée, enchaînés les uns aux autres comme causes et effets, forment un *santâna*, une continuité ; et les états successifs du feu, un autre santâna. Et ces deux continuités sont elles aussi en relation de cause et d'effet.

L'être en qui se manifeste la continuité, le *santânin*, est-il distinct de la continuité ou se confond-il avec elle ? S'il en est distinct, vous abandonnez votre propre doctrine, parce que vous reconnaissez implicitement une entité continue. Dans le second cas, ou bien c'est cet être qui fait qu'il y a continuité — mais comment peut-il être l'auteur de la continuité, puisqu'il a pour caractère d'être momentané lui-même ? — ou bien il ne la fait pas, et alors à quoi sert-il ?

Il y a continuité ; il n'y a pas de possesseur de la continuité.

Supprimez le santânin, vous supprimez le santâna ; la continuité ne peut être que la succession d'états-causes et d'états-produits dans un être continu.

La continuité n'est que le rapport de cause et d'effet existant entre les états consécutifs d'une série. Elle s'explique, et sans reste, par le théorème de la Génération Conditionnée. La continuité est un mot, tout comme armée ou file de fourmis. Si l'on y tient, appelons âme cette continuité, pourvu qu'il soit bien entendu que l'âme-continuité n'est ni une substance, ni un support (1).

3. *La négation de l'âme et le problème de la mémoire.* La mémoire, dit-on, prouve qu'il n'y a pas que des séries d'états momentanés. Elle n'est possible que si la perception ancienne et la

(1) Le Bouddha donnait évidemment ce sens à *âtman*, quand il a dit que l'âme était pour elle-même son propre protecteur, son refuge (*Dhp.* v. 380) et dans d'autres passages à propos desquels on a voulu le prendre en flagrant délit de contradiction.

réminiscence de cette perception ont un seul et même sujet. Maitra ne saurait se rappeler ce que Caitra a perçu.

A cette objection, les bouddhistes répondent : Le processus de la mémoire s'explique très simplement par le fait que le deuxième agrégat a été déterminé dans sa formation par le premier agrégat. Le résidu laissé par un état de conscience, la *vâsanâ*, est comme un germe qui lèvera, sous forme de souvenir, dès que se produira la circonstance favorable à son éclosion (1).

Mais si le corps périt à chaque instant, on est obligé d'admettre un transfert d'impressions. Or l'expérience prouve qu'une impression ne peut pas passer d'un corps à l'autre. L'enfant ne se rappelle pas les impressions que sa mère a reçues pendant qu'elle le portait dans son sein.

La mère est un santâna ; l'enfant en est un autre. Pour le commun des hommes, il n'y a vâsanâ, et par conséquent souvenir, que dans les limites d'un même santâna. Comme la liaison est particulièrement étroite entre les états successifs du 5e agrégat, la conscience, la mémoire est la conséquence naturelle du vijñâna-santâna. « Quand un objet est perçu, un germe de souvenir se dépose dans la continuité de la conscience ; ce germe mûrit dans cette continuité même et produit au moment voulu l'effet qu'on appelle souvenir. La souvenance peut donc avoir lieu sans qu'il y ait quelqu'un qui se souvienne » (*BCAp.* p. 475 sq.) (2).

4. *La négation de l'âme et le problème de l'individu.* Un Sûtra du Samyutta-Nikâya met ces paroles dans la bouche du Bouddha : « Je vous enseignerai le faix et le porte-faix. Les agrégats sont le faix ; l'individu, *pudgala*, est le porte-faix ». Quand un bouddhiste déclare qu'il n'y a pas d'âme, ne contredit-il pas l'enseignement de son maître ? D'importantes sectes, s'appuyant sur

(1) « C'est ainsi que le venin du rat, déposé dans un corps, devient tout à coup virulent quand le tonnerre se fait entendre » (*BCAp.*, p. 402).

(2) Le problème ne se pose pas seulement pour le sujet qui se souvient, mais aussi pour le sujet que l'on reconnaît parce qu'on l'a déjà perçu. On s'est débarrassé aisément de cet autre aspect de la permanence. On reconnaît un objet, non parce qu'il est même, mais parce qu'il est semblable. Il y a là simple ressemblance, puisque la reconnaissance ne se fait bientôt plus. Il n'en serait pas ainsi s'il y avait eu dès le début identité entre les deux moments successifs de l'objet (*MSA.*, XVIII, 82 sq.).

ce passage et sur d'autres semblables, n'ont-elles pas tenu ferme pour la doctrine de l'âme (1) ?

Nous remarquerons d'abord qu'affirmer le pudgala, ce n'est pas affirmer l'âtman. Le pudgala est la personnalité, avec les caractères qui la différencient de ce qui n'est pas elle. C'est « l'individu porteur d'un certain nom, appartenant à une certaine famille, se nourrissant de telle ou telle façon et éprouvant des sensations particulières de plaisir et de souffrance (2) ». Le pudgala est donc tout autre chose que l'âtman ou le purusa, que l'âme postulée par le Vedânta et le Sânkhya. Pour le Vedânta, l'âtman est un principe fondamental, universel, en dehors de toute spécialisation. Ce que le Sânkhya appelle purusa, c'est une âme pure, absolue, échappant à toute contingence. Quelles que soient les différences qui, dans l'ancien bouddhisme, ont séparé les sectes les unes des autres, elles ont du moins ceci de commun d'être foncièrement individualistes et phénoménalistes.

Le Bienheureux, il est vrai, distingue dans le Sûtra du porte-faix l'individu et les skandha qui le constituent, et les deux stances qui servent de moralité à ce petit apologue semblent favoriser la thèse des pudgalavâdin (3). Faut-il donc croire que l'homme qui prend un nouveau fardeau dans une autre existence est le même que celui qui, dans une vie antérieure, a déposé le sien au moment de la mort ?

On abuse d'une comparaison, quand on lui fait dire plus et autre chose que ce que l'auteur a voulu exprimer. Le Bouddha a dit : « Je vous enseignerai le fardeau, le porteur du fardeau, la prise du fardeau, le dépôt du fardeau ». Il n'a pas dit : « Je vous enseignerai le faix et le porte-faix », ce qui eût posé vrai-

(1) Le Tathâgata aurait aussi prononcé cette parole : « Je vois l'individu qui se rend dans l'enfer après sa mort » (*Samy. N.*, XVII, 10, 3 sqq.). — On appelle *pudgalavâdin* les bouddhistes qui affirment la réalité de l'individu considéré comme une entité. De ce nombre sont deux des plus anciennes sectes, les Vâtsîputrîya et les Sâmmitîya.

(2) La philosophie brahmanique appelle *pudgala* la monade indivisible, formée de molécules infiniment subtiles. Dans les écrits Jaïns, les pudgala sont les atomes éternels dont la matière est constituée.

(3) « Les cinq agrégats, tel est le fardeau. L'homme doit porter ce fardeau. Sa misère, c'est de s'en charger ; sa félicité, de le déposer. Si quelqu'un, vainquant et déracinant le désir, a déposé son lourd fardeau et n'en a pas pris d'autre, il est satisfait. Il a gagné le nirvâna ».

ment une dualité. Son but évident a été de montrer que l'existence, pour celui qui s'y attache, recommence sans cesse avec son cortège de misères, semblable aux fardeaux qui se succèdent sur les épaules d'un porte-faix. Il n'a certainement pas voulu suggérer l'existence de quelque entité indépendante des agrégats (1).

Quand la pensée du Bouddha s'arrête sur la nature propre de cette « continuité » que nous appelons une personne, il indique de la manière la plus précise ce qu'il faut entendre par là. Individu, personnalité, « tout cela n'est que noms, mots, façons de parler, appellations usitées dans le monde. Le Tathâgata se sert de ces noms, mais sans y tenir » (*Dîgha-N.* I, p. 200 sqq.). L'individu n'est pas substantiellement, *dravyatas* ; il est nominalement, *prajñaptyastitayâ*. Si le Tathâgata s'est servi du terme de *pudgala*, c'est comme d'un expédient pour pouvoir parler de la souillure et de l'épuration (2).

Il en est donc de l'individu comme de la flamme allumée au commencement de la nuit. Cette flamme se renouvelle sans cesse tant qu'elle brûle. A deux moments successifs, une autre flamme se consume (*Mil. P.* p. 40). Buddhaghosa n'a fait que tirer la conséquence des principes posés par son maître, quand il a dit : « A proprement parler, la vie d'un être vivant est excessivement brève ; elle dure ce que dure une pensée ». Et si l'on invoque contre les bouddhistes l'expérience que nous avons de nous-mêmes, ils peuvent répondre que cette prétendue expérience est une illusion. Un homme s'est fait raser la tête. Vous ne le revoyez que lorsque ses cheveux ont complètement repoussé. Vous vous imaginez les reconnaître, et vous dites : Ce sont les cheveux que j'ai vus autrefois. A quelques heures de distance, on retrouve aisément son moi. En est-il de même après vingt ou trente années ?

(1) Averti sans doute par l'expérience, Buddhaghosa a tenu, dans un cas pareil, à être explicite. Pour faire comprendre comment le vijñâna détermine une vie subséquente, il le compare à un homme qui franchit un fossé à l'aide d'une corde suspendue à un arbre. Il a soin d'ajouter que la nouvelle conscience ne procède pas de la conscience précédente, qu'il n'y a pas transmission de conscience.

(2) Voir *MSA.*, XVIII, 92 et 102.

5. *La négation de l'âme et le mystère de la mort et de la renaissance.* Pour expliquer la détermination d'une vie par celle qui l'a précédée, le Sânkhya enseignait que la mort dissout seulement le corps grossier ; le corps subtil reste intact et établit la communication entre les deux vies. Il est vrai que, pour être reculée, la difficulté n'est point supprimée. A chaque dissolution du monde, l'âme se trouve « liée » à un autre corps subtil, dont la condition est déterminée par les résidus antérieurs, non encore annulés. D'une création à l'autre, le karman agit sans qu'il y ait un substrat pour lui servir de véhicule. Du moment qu'il y a des solutions de continuité, peu importe qu'elles soient plus ou moins fréquentes. Le bouddhisme, qui se passe de l'hypothèse du corps subtil, veut que la dissolution, *pralaya*, se fasse à la fin de chaque vie individuelle. Comment, dans ces conditions, s'est-il représenté ce qui se passe à l'instant de la mort et d'une nouvelle naissance ?

Il se pourrait qu'à défaut de la doctrine du corps subtil, le bouddhisme en ait eu l'équivalent. Le Bouddha aurait enseigné qu'après la mort et avant sa « descente » dans un nouveau sein maternel, l'homme existe d'une existence « intermédiaire ». La conception, aurait-il dit, n'est pas autre chose que la rencontre dans des conditions favorables de trois facteurs, un père, une mère, un *gandharva*. Ce gandharva, dont la « présence » (1) est indispensable pour qu'un être soit conçu, est-il le véhicule par lequel les sa*m*skâra, les résidus de l'ancienne vie, déterminent les conditions de l'existence nouvelle ? Est-ce par son entremise que le vijñâna se transmet de l'individu qui a semé à l'individu qui récolte ? Qu'il en soit ainsi, et l'on ne peut plus contester qu'il joue dans la naissance le même rôle que le corps subtil du Sânkhya, et, puisqu'il assure pour l'individu la continuité de deux existences successives, il faut reconnaître que la théorie bouddhique de la naissance implique la présence d'un principe stable et soustrait à la mort.

L'hypothèse du gandharva n'est pas incompatible avec la négation de l'âme. Affirmant que l'individu est l'héritier non

(1) L'expression consacrée pour le gandharva, c'est qu'il est *pratyupasthita*, « à portée et tout prêt ».

pas tant de ses parents que de lui-même, le Bouddha ne pouvait faire du père et de la mère les uniques auteurs de la vie de leur enfant. Il est fort possible que, dans sa pensée, le nom de gandharva ait désigné simplement l'ensemble des influences par lesquelles l'ancien santâna agit sur le nouveau (1). Le gandharva n'est donc point identique au lingaçarîra. Si subtil qu'il soit, celui-ci est un corps, et les éléments entrent à l'état pur dans sa composition. Que si, cependant, comme beaucoup de théologiens, on cherche dans la chaîne des nidâna le schème d'une existence, il est loisible de faire des dix premiers termes le développement de l'« état intermédiaire ». Mais comme on déclare expressément que ces dix causes sont sans substrat, sans âme, le gandharva ne peut être aussi qu'un mot servant à résumer une série de phénomènes. On a le droit sans doute de regretter que le Bouddha, s'il est bien l'auteur de cette théorie, n'ait pas pris de préférence un mot qui ne fût pas mythologique et qui ne parût pas comporter la notion d'un être concret (2). Comme souvent, le bouddhisme s'est contenté d'adapter à un concept nouveau un terme déjà popularisé par l'usage.

Mais puisque le Bouddha a fait du vijñâna la cause qui provoque la formation d'un nouvel organisme, ne doit-on pas le considérer comme un facteur commun aux deux existences successives et, de là, à toute la série des vies qui se relaient, héritières les unes des autres ? L'histoire de Godhika nous autorise, semble-t-il, à penser que la conscience n'est pas atteinte par la mort. Ce sage, affaibli par la maladie, ne réussissait plus à se maintenir en état d'extase. Pour ne pas retomber sans cesse dans la misérable existence contingente, il décida de mettre fin à ses jours en se coupant la gorge. Ce « vaillant acte » lui fit obtenir le nirvâna. Mais le Malin, qui ne lâche pas volontiers une proie, chercha dans toutes les directions ce que le récit appelle la « cons-

(1) Notons que plusieurs sectes se refusent à admettre un « état intermédiaire », et que, d'après la doctrine officielle, la production d'un nouveau vijñânasantâna se fait au moment de la cessation de l'ancien.

(2) Les Gandharva sont des génies ou des démons qui apparaissent dans les plus anciens témoins de la religion de l'Inde. Comme beaucoup d'êtres mal classés et mal spécialisés de la croyance populaire, ils se présentent sous des aspects très variés. Un de leurs attributs principaux est de jouer, avec les Apsaras qui leur correspondent du côté féminin, un rôle important dans les actes de la génération.

cience de projection », *patisandhiviññâna*. En désespoir de cause, il vint sous un déguisement demander au Bouddha de lui dire où cette conscience s'en était allée. Démasquant le démon, le maître lui dit : « Méchant, qu'as-tu besoin de savoir où est la conscience du noble Godhika ? Cent et mille méchants comme toi ne pourraient découvrir son lieu de renaissance » (Buddhaghosa, *ad Dhp.* v. 57). Faut-il donc être un grand saint pour que le vijñâna soit supprimé par la mort ?

Le vijñâna n'est pas une substance. Il est simplement l'amalgame moral et intellectuel qui se confectionne lentement au cours d'une existence, se concentre au moment de la mort et détermine directement la vie nouvelle. Quand on analyse les éléments qui, dans un instant donné, constituent une personnalité, on en trouve qui sont innés et d'autres qui sont acquis. Le caractère de l'individu, c'est-à-dire la manière dont il réagit par le sentiment, la pensée ou la volonté à tout ce qui lui vient du dehors, est la résultante produite par la composition de ces deux sortes de forces. Le Bouddha n'a pas admis que les éléments dits innés et les éléments visiblement acquis eussent une origine différente : ceux qui nous paraissent innés ont été acquis dans une vie antérieure. C'est pourquoi le vijñâna procède des samskâra ; il est comme la précipitation de toutes les expériences faites dans une autre existence.

En mettant le nom-et-forme après le vijñâna, le Bouddha laissait entendre que le deuxième individu n'est pas une réincarnation du premier. « Aucun élément ne passe d'une existence à l'autre. Mais aucun n'arrive à la nouvelle existence qu'il n'ait sa cause dans l'existence antérieure. Quand l'ancienne conscience cesse d'exister, c'est la mort. Quand la conscience revient à l'existence, c'est une nouvelle naissance. Il faut comprendre que ce n'est pas de l'ancienne conscience que la nouvelle vient à l'existence présente, mais que celle-ci doit son aspect présent à des causes contenues dans l'ancienne existence » (Buddhaghosa, dans *Buddhism in Translation*, p. 238 sq.). D'une vie à l'autre, il y a, non pas un transfert, mais un reflet, une correspondance. C'est ainsi qu'une lampe est allumée à une autre lampe, que la parole du maître fait surgir une connaissance dans l'esprit du disciple, qu'un cachet laisse son empreinte dans la cire. La

flamme ne passe pas de la mèche d'une lampe à celle de l'autre lampe, et la pensée ne se transporte pas de la bouche du guru dans l'intelligence de l'élève. Flamme et pensée naissent de nouveau (1). Deux continuités subséquentes sont donc liées l'une à l'autre, puisque l'une d'elles ne pourrait être ce qu'elle est, si l'autre ne l'avait précédée. Mais leur relation est toute qualitative (2). Quant à la légende de Godhika, elle prouve simplement que le saint, par ses austérités et ses méditations, annule progressivement son vijñâna, que rien ne peut, de sa vie, se projeter sur une autre existence individuelle.

La conscience et son contenu toujours changeant, c'est tout un. Pas de moi qui demeure le même, support des sensations qui se succèdent au cours d'une même continuité de vie ; à plus forte raison, pas de moi se transmettant identique d'une vie à l'autre. Si brutale que la mort paraisse à première vue, elle ne change pas grand'chose à ce qu'était déjà la vie pour celui qui se place au point de vue du phénoménalisme des états de conscience. « Il faut que l'embryon meure pour que naisse un bébé, que l'enfant meure pour que naisse un jeune garçon, et c'est par la mort du jeune garçon que le jeune homme fait son apparition » (*Çiks.* p. 358). Objectera-t-on que rien ne révèle cette mort prétendue ? L'huile de la lampe se consume ; on ne la voit pas se consumer ;

(1) La Madhyamakavrtti, p. 552, parle d'un vijñâna qui s'est « condensé », *sammûrchita*m, au moment de la nouvelle naissance. On aurait tort de prendre au propre cette métaphore. De même, dans ce passage du Çiksâsamuccaya (p. 226) : « Ce germe qu'on appelle vijñâna et qui est né de la souillure appelée karman fait que la jeune pousse, le nâmarûpa, naisse dans un sein maternel approprié » ; il serait absurde de s'attacher à « faire naître » *abhinirvartayati*, comme le montre le composé que j'ai rendu par « approprié » (*tatratatropapattyâyatanapratisandhyâ*) et qui signifie littéralement : par une *correspondance* de lieu pour sa naissance çà et là.

(2) « La mort, dit *BCAp.*, p. 478, est la suppression de la conscience finale ». Ce *caramavijñâna* n'est pas tant la dernière « pensée » que l'état de conscience terminal, déterminé lui-même par tous les états de conscience qui l'ont précédé. De là cette « souveraineté » *âdhipatya* qui lui est attribuée. — Quand ils parlent en théologiens, les docteurs qui font autorité semblent bien être tous d'accord : d'une vie à l'autre, il y a, non pas transmission, mais action à distance. Dans leurs œuvres d'un caractère plus littéraire, ils sont moins attentifs à la portée des figures dont ils se servent. Açvaghosa, pour expliquer comment se fait la correspondance karmique d'une vie à l'autre, recourt à une comparaison qui pourrait faire croire qu'il y a transmission de dharma : Quand un petit enfant est malade, c'est à sa nourrice qu'on fait prendre le remède, et l'enfant guérit » (*Sûtrâlamk.*, 2e récit).

les êtres aussi se consument d'instant en instant, sans que rien vienne déceler cette destruction » (*Çiks.* p. 359).

6. *La négation de l'âme et l'hypothèse du karman.* S'il n'y a pas de pudgala, disait Milinda à Nâgasena, il n'y a plus ni bien, ni mal ; personne ne fait et personne ne fait faire des actes qui soient méritoires ou funestes ; rien ne mûrit, ni ne fructifie ; il n'y a plus de criminels ; si quelqu'un vous fait périr, personne n'est votre meurtrier » (*Mil. P.* p. 25 sqq.).

La négation d'un moi personnel et responsable aboutit-elle nécessairement à des doctrines nihilistes et immorales ? Le Bouddha avait répondu d'avance à l'objection du roi Milinda. Qu'il y ait, disait-il, ou qu'il n'y ait pas de pudgala, les actes ne portent pas moins leur fruit. La question du bien et du mal et de leurs conséquences heureuses et fâcheuses est indépendante de l'existence ou de la non-existence d'une âme. De la semence naît une plante, sans qu'il y ait un « moi » dans la semence ou dans la plante. Quant à la qualité du fruit, déterminée par la qualité de sa cause, il en est d'elle comme de la graine du citronnier qu'on a enduite de laque : elle donnera un fruit rouge, sans qu'une âme intervienne dans la graine ou dans le fruit (1).

Mais, dira-t-on, affirmer la connexion de l'acte et du fruit et nier l'existence de l'âme, c'est « poser la stérilité de ce qui a été fait et l'obtention de ce qui n'a pas été mérité » (2). Le semeur ne moissonne pas ; le moissonneur n'a pas semé. Le bouddhisme répond : Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'âme, cela ne fait aucune différence. En effet, l'âme, si elle existait, ne pourrait être ni active, ni jouisseuse, puisque, par définition, elle serait immuablement semblable à elle-même. Reste le corps, qui n'est plus le même dans une existence ultérieure. Donc, autre le semeur, autre le moissonneur. Il n'y a aucune raison pour que celui qui affirme la puissance du karman affirme aussi la réalité de l'âtman.

Y en a-t-il une pour que, ne croyant plus à la persistance de son moi par-delà la mort, l'individu s'en autorise pour agir mal ? Le Bouddha semble l'avoir craint lui-même. Comme les règles

(1) Voir *BCAp.*, p. 473.
(2) *Krtavipranâça, akrtâbhyâgama* (*BCA.*, IX, 71).

pratiques de la vie lui importaient autant que la vérité théorétique, il voulut tenir compte de la faiblesse naturelle de l'homme vulgaire et parla d'un agent et d'un jouisseur en identifiant l'un avec l'autre. Mais c'est là une de ces concessions provisoires qu'il a faites dans l'intérêt des esprits encore mal disciplinés (1). Sa vraie doctrine, il l'a répétée maintes et maintes fois : « Je vois l'acte, je ne vois pas l'agent ; je vois le fruit, je ne vois pas celui qui le récolte ». En soi, par conséquent, il n'y a pas lieu de poser l'identité ou la non-identité du semeur et du moissonneur, et c'est peut-être la raison profonde de cette déclaration que le Canon prête au Tathâgata : « Il est dans l'erreur celui qui dit : L'homme qui a agi et l'homme qui ressent la conséquence de son acte ne font qu'un ; il est dans l'erreur celui qui dit : Autre est l'agent, autre l'homme qui se ressent de son acte. La doctrine enseignée par le Tathâgata est moyenne entre ces deux extrêmes » (*Samy. N.* XII, 46).

Au reste, le bon disciple du Bouddha n'est pas homme à se conduire moins bien, parce qu'il sait qu'un autre subirait la conséquence de ses fautes : « Tu dis : La souffrance d'autrui ne me fait pas de mal. Est-ce pour cela que tu ne l'empêches pas ? Quel mal te fait donc ta souffrance à venir pour que tu veuilles t'en préserver ? » (*Çiks.* p. 358).

La *satkâyad*rsti. « Il n'y a pas d'âme. Les hommes au cœur faible et dénués de foi, qui reçoivent cet enseignement du Tathâgata, ce maître incomparable, s'enfuient comme des gazelles qui entendent le rugissement du lion (2). Ils vont se perdre par d'épouvantables chemins qui mènent dans le désert et dans la geôle du sa*m*sâra » (*Madhyam. vr.* p. 442). Ces chemins sont les hérésies. Les 62 doctrines qu'il est possible de formuler à propos de l'âme sont déclarées fausses et condamnées. Elles sont les mailles de ce réseau de l'erreur qui enlace l'homme vulgaire dans la vie misérable (3).

(1) *Neyâbhiprâyavaçât* (*BCAp.*, p. 471).

(2) Qualifiée de *simhanâda*, la négation de l'âme est mise au nombre des plus grands dogmes de la religion.

(3) Dîgha-Nikâya, « Sûtra du Réseau de Brahmâ ». Le chiffre 62 est de tradition pour les hérésies ; on le retrouve dans le Lotus de la Bonne Loi.

Deux d'entre elles semblent avoir été particulièrement odieuses au Bouddha : le *çâçvatavâda*, qui affirme l'existence d'une âme éternelle, et l'*ucchedavâda*, d'après lequel l'âme est anéantie par la mort (1). L'éternité de l'âme est postulée par ceux qui ont soif de l'existence, et sa destruction par ceux qui désirent la non-fructification de l'acte (2) ; l'une et l'autre sont contredites par la loi de la Génération Conditionnée, qui établit que tous les dharma sont à la fois conséquences et causes.

Les 62 « opinions » sur l'âme ont pour caractère commun de la considérer comme une substance, substance permanente ou périssable, mais ayant en tout cas sa réalité propre. Toutes sont des formes dérivées de l'ancien animisme. Toutes ont une même origine, la *satkâyad*rsti, l'illusion qui consiste à se croire une personnalité, à s'attribuer l'être (3). Erreur funeste qui stérilise l'aspiration vers le salut et empoisonne la vie morale.

La « triple Caractéristique » (*Tilakkhana*m). Plus que la doctrine de la génération conditionnée ou que celle des agrégats, la négation de l'âme différencie le bouddhisme des religions qui lui ont disputé dans l'Inde la domination des esprits. L'animisme, avec son hypothèse spontanée d'un je ne sais quoi qui sent, veut et agit dans le corps de l'homme et dans chacun des corps avec lesquels l'individu entre en relation ; d'une sorte de petite bête

(1) Il ressort du dénombrement que le Bouddha fait des hérésies groupées sous la rubrique ucchedavâda, qu'elles aussi posent l'âme comme une entité ; elles ne se distinguent des autres théories sur l'âme que parce qu'elles la font durer ce que dure la vie.

(2) *Bhavatanhâ* et *vibhavatanhâ*, *M. Vagga*, I, 6, 20. La question du sens de vibhava semble tranchée pour le pali par un passage du Brahmajâlasutta (*Dîgha-N.*, I, p. 34), où il est employé comme synonyme de mots signifiant tous extirpation. Il n'en est pas moins vrai que le sens classique d'expansion, puissance, prospérité, se rencontre aussi en pali.

(3) Les textes palis appellent *sakkâyaditthi* l'hérésie de la personnalité. Le terme sanscrit satkâyad*rsti* en est-il l'exact correspondant ? C'est possible, car *sat* peut avoir le sens de réel, et *kâya* est quelquefois l'équivalent de pudgala, une personne. Cependant, si l'on se rappelle que le Sânkhya, affirmant l'existence réelle de l'effet dans sa cause, est un *satkâryavâda*, un réalisme, on sera tenté de voir, avec M. Senart, dans sakkâyadi*tt*hi le correspondant pali de satkârya, et dans satkâyad*rsti* une de ces bévues de transcription qui ne sont pas rares dans le sanscrit bouddhique. Ce qui rend la question plus obscure encore, c'est que quelques textes parlent d'une *svakâyad*rsti, la croyance en sa propre personnalité, un mot qui serait lui aussi représenté par le pali sakkâyadi*tt*hi.

qui, tout en étant étroitement associée à ces corps, peut cependant s'en détacher momentanément ou d'une manière durable ; le Vedânta, avec sa doctrine d'un moi à la fois immanent et transcendant ; le Sânkhya-Yoga, avec son âme immuable et distincte des phénomènes, mais provisoirement liée au monde changeant et misérable ; le jaïnisme, avec son jîva indéterminé en soi, mais en fait constamment entraîné dans un enchaînement de naissances, de continuations, de morts, — toutes les croyances établies et les systèmes reconnus s'opposaient à une théorie qui, simplificatrice à l'excès, niait l'existence de toute substance permanente et poussait l'individualisme ontologique jusqu'à ne voir partout que des combinaisons momentanées et des phénomènes élémentaires.

L'*anâtmatâ* figure donc à bon droit dans la Triple Caractéristique, une de ces formules concises dans lesquelles le bouddhisme aime à ramasser sa doctrine. Les propriétés de tous les êtres y sont résumées en trois mots : impermanence, misère, insubstantialité (*aniccam*, *dukkham*, *anattam*) : « Toutes les conformations sont instables. Toutes les conformations sont misérables. Toutes les conformations sont dénuées de substance » (*Ang. N.* I, p. 286). Ces trois caractères sont solidaires : « Les agrégats sont impermanents ; leur impermanence est la cause de la souffrance ; de ce qui est impermanent et souffrant, je ne puis dire : Ceci est mien ; je suis ceci ; ceci est mon âme » (*Samy. N.* III, p. 104).

Le Dhammapada (v. 277 sqq.) a popularisé cette formule, mais en mettant les sa*m*skâra seuls en relation avec l'impermanence et la souffrance ; ce sont les dharma, les phénomènes, qui sont insubstantiels. Une autre variante se trouve dans le Milinda-Pañha : « O grand roi, voici trois choses qui n'existent pas dans le monde (*loke*). Lesquelles ? Des créatures conscientes ou inconscientes qui ne soient pas soumises à la vieillesse et à la mort (dukkha*m*) ; des conformations qui soient permanentes (aniccam) ; la possession de l'être au sens absolu du mot » (p. 268) (1).

(1) On voit que les deux mots être (*sattâ*) et âme (*attâ*) sont interchangeables. Dans cette version de la formule, l'adjonction du mot *loke* est intéressante : les trois Caractères sont vrais pour le monde phénoménal.

Enfin, les trois mots reviennent sans cesse sur les lèvres des bouddhistes d'aujourd'hui quand ils font leurs exercices de dévotion (1).

Ne pouvant concevoir l'âme que comme une substance éternellement permanente, le bouddhisme a nié l'être dans l'univers et dans l'homme, puisqu'il ne trouvait dans l'homme et dans l'univers que l'impermanent et le transitoire. Comme l'existence d'une âme ne peut être inférée d'aucun phénomène sensible, et qu'en fait elle n'est reconnue par l'école du Sânkhya qu'à titre de *postulatum finale*, ils ont écarté une doctrine qui leur semblait une complication inutile. Les philosophes du Sânkhya disaient : Tout ce que nous avons de sensations, d'idées, de faits de conscience, tout cela, appartenant au monde des phénomènes, ne m'appartient pas, n'est pas moi, n'intéresse qu'indirectement le purusa. — Fort bien, ont ajouté les docteurs du bouddhisme ; mais, dans les conditions où je me trouve actuellement, et aussi longtemps que je fais partie du monde empirique, je ne connais rien en dehors de ces faits de conscience. Je ne connais pas de purusa ; je ne connais pas de moi ; il n'y a pas de moi.

La certitude qu'il n'y a pas de moi est aux yeux du bouddhiste la source d'une infinie félicité. Elle le cuirasse contre les maux et les épouvantes de la vie contingente. Quand on sait qu'il n'est ni moi, ni mien, quel attachement, quelle haine, quelle terreur pourrait-on concevoir à propos d'un objet ou d'une personne ? — Elle lui ouvre la voie du salut. Tout d'abord par le dégoût qu'elle lui inspire pour ce qui est transitoire et dépendant : « Il y a dans le corps des parties solides qui relèvent de l'élément terreux, les cheveux, les poils, les ongles, etc. Que l'on se dise : Tout cela n'est pas à moi ; je ne suis pas cela ; cela n'est pas moi, et l'on considérera ces choses selon la vérité et avec une parfaite intelligence. Les considérant ainsi, on en est dégoûté, on en détache sa pensée » (*Majjh. N.* I, p. 185). — De plus, elle stérilise d'avance ce qu'il fait. Un acte n'a de valeur karmique que s'il est accompagné des notions de moi et de mien ; à cette condition seulement il « façonne » l'existence ultérieure de l'individu et

(1) Trois des caractères figurent, par leurs contraires, dans la formule des quatre « méprises », quand on lui donne cette forme : voir le pur dans l'impur ; le bonheur dans ce qui est misérable ; la substance dans ce qui est insubstantiel ; le permanent dans l'impermanent.

devient un sa*m*skâra (*Madhyam. vr.* p. 296). Aussi quiconque s'est débarrassé de cette erreur « est à coup sûr un yogin ; il verra bientôt la vérité absolue » (*Ib.* p. 347). « Heureuse la solitude de celui qui, le cœur satisfait, a entendu et voit la vérité ! Heureux celui qui est sans méchanceté dans ce monde et qui ne fait de mal à aucun être vivant ! Heureux celui qui s'est délivré de tout attachement au monde et qui a surmonté tous les désirs ! Mais se débarrasser de l'illusion « je suis », voilà vraiment le bonheur suprême ! » (*M. Vagga* I, 3, 4).

L'âme universelle et Dieu sont niés. Si l'existence toujours changeante de l'individu exclut l'hypothèse d'une substance permanente, le monde aussi, ce composé des composés, s'explique tout entier sans qu'il soit nécessaire ou même possible de faire intervenir un être immuable, éternel. La théosophie avait montré que l'homme ne pouvait trouver Dieu que dans ou par le moi ; le bouddhisme, qui nie l'âme individuelle, a très logiquement nié en même temps l'âme universelle. Pas d'âtman, donc pas de brahman, cause première et cause immanente de l'univers.

Bien plus qu'au Vedânta, c'est au Sânkhya-Yoga que les docteurs bouddhiques ont eu affaire. Cela se comprend. Quel rôle le brahman joue-t-il dans la genèse du moksa ? Certains textes, il est vrai, semblent en dernière analyse faire remonter le salut à l'élection et à la grâce. Mais ce ne sont que des remarques sporadiques, demeurées sans réelle influence sur l'ensemble de la doctrine et sur la discipline salutaire. Le bouddhisme le plus intransigeant s'est d'ailleurs fort bien accommodé de l'hypothèse d'une sorte de substrat universel, pure abstraction et lieu de tous les phénomènes.

Il en est autrement de la doctrine d'un Dieu personnel, intervenant efficacement dans le salut. Le théisme, que professent beaucoup de Védantins, les écoles du Yoga et du Nyâya, un grand nombre de religions sectaires, paraît aux bouddhistes incompatible avec la loi du karman, avec la notion d'un ordre de choses immuable et éternel, avec l'idée, enfin, que chacun doit travailler soi-même à son salut et ne peut compter que sur soi pour y réussir. Aussi l'ont-ils constamment combattu.

Buddhaghosa a fait observer que la roue de l'existence exclut, pour l'enchaînement des naissances, toute cause personnelle, qu'on l'appelle Brahmâ ou autrement. Plus directement, l'auteur de la Jâtaka-Mâlâ réfute la doctrine d'un Içvara, créateur et régulateur des mondes. Au théiste qui disait : « Il est inadmissible que cet univers existe sans cause. Il y a quelqu'un qui règne sur le Tout, éternel et un. C'est lui qui, selon le libre arrêt de sa volonté, tour à tour diversifie et réunifie ce monde », — « Non, répondit le Bodhisattva ; s'il est un Dieu, quelle espérance peux-tu avoir de te le concilier par des hymnes et des prosternements ? Les actes que tu fais là sont les propres actes de cet être suprême... Si Dieu fait aussi tout ce qui est mal, quel mérite vois-tu en lui que tu lui accordes ta dévotion ? Si, détestant le péché, il est incapable de faire le mal, il est absurde de dire que tout est la création d'Içvara... La puissance de Dieu est ou bien fondée sur la loi, ou bien subordonnée à quelque autre chose (1) ; dans le premier cas, elle est postérieure à la Loi ; dans le second, il faut l'appeler servitude et non souveraineté » (*Jât. Mâlâ*, p. 146 sqq.).

Çântideva, dans le Bodhicaryâvatâra, poursuit les théistes dans leurs derniers retranchements : « Dieu, dites-vous, est cause du monde. Fort bien ! Ce Dieu, qu'est-il ? Les éléments ? Il n'est alors qu'un mot mis à la place d'un autre ; vous n'avez pas besoin de vous donner tant de peine pour démontrer son existence. — Mais non ! Les éléments n'ont aucun des caractères qu'on attribue à Dieu ; ils sont multiples, instables, inertes ; il n'y a rien en eux qui les rende adorables ; ils n'ont rien que de très ordinaire ; ils sont impurs. Donc, ils ne sont pas Dieu. — Vous dites qu'il est inconcevable. Alors, son activité aussi est inconcevable, et vous ne devez pas en parler. — Vous dites qu'il n'a pas commencé. Si la cause n'a pas commencé, l'effet aussi est sans commencement. — Si Dieu agit, pourquoi n'agit-il pas sans cesse ? Il n'a pas à tenir compte de quelque autre personne, puisqu'il n'est aucun être qu'il n'ait fait lui-même. Qu'y a-t-il donc qui l'arrête ? — Vous alléguez qu'il doit attendre certaines con-

(1) Ses désirs, par exemple, ou ceux de ses adorateurs.

ditions déterminées (1) ; votre Dieu n'est donc plus cause. — Vous appelez souverain celui qui ne peut pas ne pas agir quand les conditions sont réalisées, et qui ne peut pas agir quand elles ne le sont pas ! » (*BCA*. IX, v. 119-126).

« Il faut bien, disaient les Naiyâyika et les autres théistes, qu'il y ait un Dieu (Bhagavant), architecte de l'univers, éternel, dont la puissance ne rencontre nulle part aucun obstacle, dont le savoir embrasse en sa réalité l'enchaînement causal de tout ce qui existe, dont la majesté dépasse la vision de tout ce qui est en deçà de lui. Ce Dieu, on l'appelle Içvara, le Souverain. Peut-il y avoir un pot, s'il n'y a pas de potier ? Pourrait-il y avoir une terre, un soleil, une lune, s'il n'y avait un Seigneur, artisan de toutes choses ? Le monde, par son existence même, s'annonce comme l'œuvre d'un Dieu ». — « Tout cela, répond Prajñâkaramati, une guirlande de mots, une argumentation qui fabrique son propre objet et qui objective ce qu'elle tire de son fonds. De simples affirmations peuvent plaire à des sots entichés de leur doctrine ; mais, dénuées de preuves, elles ne satisfont pas ceux qui savent. Si votre Dieu est compatissant, pourquoi fait-il des êtres accablés par les supplices infernaux et par les autres formes de la souffrance ? Vous dites que Dieu n'est pour rien dans les actes dont ces tortures sont la punition. Je demande pourquoi cet être pitoyable, source de toute activité, fait faire ces actes par lesquels on récolte des fruits amers. S'il est tout puissant et plein de compassion, il devrait faire tous ses efforts pour préserver l'homme des conséquences de ses actes. C'est alors qu'il ferait preuve de souveraineté, si, par une opération qui ne dépend que de son vouloir, il empêchait le fruit de mûrir... Autre chose : les fautes des hommes altèrent-elles ou n'altèrent-elles pas l'état de Dieu ? Si elles ne l'altèrent pas, pourquoi faire souffrir les créatures sans motif ? Vraiment, il dépasse en méchanceté les souverains de ce monde, qui ne sévissent que quand ils se sentent offensés. L'altèrent-elles ? En ce cas, ceux qui, désireux du ciel et du salut, cherchent à se rendre Dieu propice, feront bien de se tenir sur leurs gardes. La na-

(1) Il serait alors comme le potier qui ne peut pas faire de pot quand il n'a pas de terre.

ture de Dieu étant indéterminée, ils pourraient obtenir un fruit tout autre que celui qu'ils espèrent. — Nous ne percevons nulle part entre Dieu et le monde ce double rapport de conformité (*anvaya*) et de distinction (*vyatireka*) qui existe entre la cause et son produit, ni ce rapport de nécessité ensuite duquel on peut dire : « Que cela soit, ceci sera », et qui a son expression dans la formule de la Génération conditionnée. Si Dieu est cause, il n'y a plus de loi, il n'y a plus de cause à proprement parler (1) » (*BCA* p. *ad* IX, v. 119 sqq.).

Le monde et les dieux. Qu'il y ait en l'homme un moi permanent et, dans l'univers, une personne éternelle, infiniment puissante, agissant sur l'existence morale des individus, l'économie du salut est soumise à de tout autres conditions que s'il n'y a ni âtman, ni Içvara. Mais que les mondes soient ceci ou cela, que parmi les êtres qui les habitent il y ait ou non des catégories supérieures à l'humanité, voilà qui, théoriquement, ne saurait modifier le travail que doit faire l'aspirant à la délivrance. Au nombre des questions que le Bouddha a laissées en suspens, figurent précisément les problèmes cosmologiques : le monde a-t-il commencé ? le monde finira-t-il ? le monde est-il limité ou infini ? Quant à l'existence des dieux, il ne la révoque point en doute, mais il donne clairement à entendre que les dieux les plus puissants, incapables de se sauver eux-mêmes, peuvent encore moins sauver les autres.

Comme leur maître, les moines et les ascètes se sont en général désintéressés du monde et de ses habitants. « Tous les mondes, disait la nonne Upacâlâ, sont embrasés, enveloppés de fumée, réduits en cendres ; tous sont ébranlés dans leurs fondements. Mon cœur ne trouve de joie que dans ce qui est inébranlable, immobile, dans ce qui est inaccessible aux hommes vulgaires, loin des atteintes de Mâra » (*Samy. N.* V. 7). Les docteurs et les simples fidèles ont été moins pressés de s'enfuir hors du monde. Il était impossible que la théologie limitât toujours son

(1) « Si l'on ne perçoit point dans l'activité d'un être la conformité et la distinction, on n'a plus le droit de parler de « causation » (*karanatâ*), parce qu'alors tout peut être cause de tout » (Prajñâkaramati).

horizon intellectuel aux intérêts immédiats du salut. Quant à la foule des adeptes, moins impatiente que les âmes religieuses d'abolir les misères de l'existence phénoménale, elle a très vite donné une place dans sa dévotion aux divinités capables de lui assurer le bonheur terrestre. Sur le monde et sur les dieux, l'Eglise n'a pas tardé à avoir une doctrine officielle.

1. Le bouddhisme, qui ne connaît pas de *purusa*, principe éternel de l'être et de la spiritualité, n'a pas voulu non plus d'une *prakrti*, principe éternel du devenir et de l'action (1). Il n'a pas synthétisé en une immense hypostase l'infinité de choses et de phénomènes qui constitue l'univers.

Pas de prakrti, par conséquent, pas de *guna*, ces trois modes fondamentaux en lesquels se résument pour le Sânkhya les multiples aspects de la prakrti. « On ne peut pas être à la fois un et multiple ; donc il n'y a pas de *pradhâna* (2) ». Il n'y a pas non plus de guna, car les guna ont eux aussi une triple nature.

Ce n'est pas que le bouddhisme n'ait distingué les relations que les choses entretiennent avec l'entendement, et qu'il ne les ait lui aussi classées en trois catégories. Mais la tripartition bouddhique s'écarte de la théorie sankhyenne sur un point important : dans le monde du phénomène, les trois catégories ne peuvent être que des « racines du mal ». De là l'élimination du *sattva*, et le dédoublement du *rajas* en ses deux manifestations principales, le désir et l'aversion. Le 3e terme de la triade bouddhique, *moha*, la stupeur, est identique au 3e terme de la triade du Sânkhya, *tamas*, les ténèbres, avec cette différence pourtant que le premier met en évidence le caractère subjectif, le second le caractère objectif de cette qualité des choses (3).

(1) Pour les théologiens bouddhiques, la prakrti est, en une certaine mesure, ce que nous appellerions l'hérédité, ce que l'individu doit à sa famille, à son milieu. Voir *MSA.*, XVIII, 19, où *prakrtyâ* est interprété par *gotratah*, de famille.

(2) *BCA.*, IX, v. 129. Pradhâna est un autre nom de la prakrti. Les guna sont triples, car ils se présentent toujours en combinaison les uns avec les autres.

(3) Les « racines du mal » ne jouent pas un rôle cosmique, comme font les guna. Elles ne sont pas non plus primitives, car elles naissent respectivement du contact de l'individu avec les objets agréables, douloureux, ni-agréables-ni-douloureux. Comment pourraient-elles être primitives dans le monde phénoménal où toutes choses s'ordonnent en une chaîne dont on

Cette division de l'univers tient une grande place dans les Ecritures. Elle est en raccourci la formule de l'existence conditionnée. Dans ce cercle du devenir dont le Bouddha aurait lui-même indiqué la disposition et dans lequel les douze causes devaient être représentées par des symboles, il voulait qu'on mît au centre les trois « racines du mal », en les figurant : le désir par une colombe, la haine par un serpent, la stupidité par un pourceau (*Dîvyâv.* p. 300).

En lui et hors de lui, le bouddhiste ne voit que le particulier, c'est-à-dire des existences individuelles dont les divers moments sont eux-mêmes des faits individuels. Ces individus sont des composés ; les agrégats qui entrent dans leur composition sont aussi des composés : la « forme » est composée d'atomes (*anu*) ; les autres skandha, de moments (*ksana*).

En outre, le bouddhisme a postulé l'existence d'éléments constitutifs des corps qu'il appelle des *dhâtu*, des « bases », mais, semble-t-il, sans s'être jamais attaché à préciser leurs relations soit avec les composés qu'ils servent à former, soit avec les infiniment petits du temps et de l'espace. Ce mot désigne d'une manière générale ce qu'il y a d'irréductible dans un objet ; ce qui résiste à toute action et à toute analyse ultérieure. C'est le nom qu'on donne aux racines du vocabulaire ; c'est aussi ce que le feu laisse subsister du cadavre qu'il a dévoré. Un dhâtu est simple et homogène ; les commentateurs disent que c'est « ce qui porte (ou garde) son caractère spécifique », voulant sans doute indiquer par là que si tous les objets se laissent ramener à ces éléments, ceux-ci conservent à travers leurs dérivés des qualités qui les isolent les uns des autres. Par suite du lien indissoluble qui unit dans l'univers le matériel et l'intellectuel, on a donné également le nom de dhâtu aux éléments cosmiques, comme la terre ; aux propriétés primaires des corps, comme la forme ; aux activités fondamentales de l'entendement, comme la vision et l'intellection. « Quels sont les six éléments ? Voici :

ne connaît pas « le bout de devant » ? Il n'est donc point certain que la triade bouddhique soit sortie de la théorie des *guna*. Au surplus, les écrits de l'école Yoga connaissent aussi une triade *lobha* (ou *râga*), *dvesa*, *moha*.

la terre,l'eau,le feu, l'air,l'espace,la conscience » (*Çiks.* p.220) (1).

Les dhâtu ne sont des éléments que pour ceux qui vivent dans le monde de la matière. Ils n'ont en effet qu'une existence relative. Mais la science du saint et son vijñâna franchissent les régions de la forme et pénètrent là où il n'y a plus que spiritualité pure. Car il est un lieu où la terre, l'eau, le feu, le vent, le monde des noms et des formes n'ont plus de point d'appui et disparaissent sans reste ; ce lieu, c'est « la conscience (de l'arhat), une conscience qui est par delà toute vision, toute limite, tout contact » (*Dîgha-N.* I, p. 223).

Le bouddhisme ne distingue pas entre un état subtil et un état grossier (2). Cette théorie des deux états n'avait de raison d'être que dans un système pour lequel la condition phénoménale est un moment de l'existence des choses éternelles. On repousse maintenant l'idée que le produit existe déjà dans sa cause (3). Mais à la doctrine du corps subtil se rattachent des corollaires qui ne sont pas sans importance pour la religion. Certains d'entre eux survivent dans la dogmatique bouddhique. La croyance que le Bouddha connaît non seulement ses vies antérieures, mais aussi celles d'autrui, trouve son explication naturelle dans la théorie du lingaçarîra.

Pour être individuels, les choses et les faits ne laissent pas de se grouper en ensembles de plus en plus vastes. Le bouddhisme s'est plu à multiplier les divisions dans l'espace et dans le temps.

(1) L'idée de l'unité fondamentale de l'univers est trop enracinée dans la pensée hindoue pour que les bouddhistes n'aient pas essayé aussi d'éliminer cette notion de substances diverses et autonomes. La terre a été ramenée à l'eau, l'eau au feu, etc. Seul l'espace, l'*âkâça*, est finalement considéré comme primaire et sans support.

(2) Il est fréquemment question de *rûpam olarikam sukhumam vâ*, de forme ou grossière ou subtile ; mais il s'agit de qualités actuelles et relatives de la forme, qualités qu'on distingue au même titre qu'on distingue des objets proches et des objets éloignés. Il y a, en effet, trois catégories d'objets, distinguées par leurs différences de perceptibilité. Les uns ont un nâmarûpa, sont grossiers et « faits de mots » *çabdamaya* ; d'autres sont subtils et « faits de pensée », *cittamaya* ; restent ceux qui dépassent toute pensée, *acintya*, et qui sont « le lieu des yogin », l'absolu, l'infini.

(3) « Si le produit existait déjà dans sa cause, il suffirait, pour se vêtir. d'acheter de la graine de cotonnier » (*BCAp.*, IX, 133-137). Cf. *Madhyam, vr.* p. 16 sqq.

Il a imaginé un nombre infini d'immenses systèmes cosmiques et ponctué la vie de l'univers en périodes énormément longues. Les chiffres démesurés qu'il aligne traduisent la sensation accablante du néant de ce que l'homme est ou fait, comparativement à l'infini des âges et à l'infini des mondes.

Cette cosmologie fantaisiste n'est point spécifiquement bouddhique en toutes ses parties. Liée à la théorie de la méditation et de l'extase, elle a pris une valeur religieuse incontestable. Mais elle est compliquée et flottante. Nous ne pouvons nous y arrêter. Notons seulement que chacun des innombrables systèmes de l'univers comprend des « domaines », *avacara*, ou des « étages », *bhûmi*, au nombre de trois en général, le domaine du plaisir sensuel, *kâmâvacara*, où habitent les êtres inférieurs à l'homme, les hommes et six catégories de dieux ; celui de la forme ou de la matière, *rûpâvacara*, divisé lui-même en dix-sept « places » ; celui de l'immatériel, *arûpyâvacara*, avec ses quatre régions. Ces derniers mondes, tout spirituels qu'ils sont, n'en appartiennent pas moins au règne du phénomène et de l'impermanence. A part, un quatrième *dhâtu*, qui est « sans souillure » *anâçrava*, le domaine de la transcendance.

Des êtres de toute espèce habitent cette infinité de mondes. Quelque divers qu'ils soient, ils ont au moins ceci de commun d'être des composés instables. Si, d'ailleurs, ils forment dans leur ensemble une hiérarchie qui va des formes les plus immondes aux plus sublimes, il n'y a pas d'abîme infranchissable d'un degré à l'autre. Il se fait au contraire une incessante circulation de la vie. L'enchaînement des existences et celui de l'acte et du fruit, liés l'un à l'autre, se déroulent sans commencement ni fin ; le sa*m*sâra est *anavarâgra* : il n'a ni cime, ni base.

Sans commencement, en tout cas. L'individu a déjà passé par un nombre incalculable de vies. Si, au moyen de grains de sable, on comptait les mères qu'on a eues, le tas qu'ils formeraient serait plus gros que la terre.

Sans fin ? Ce n'est vrai que par rapport à l'univers. Par le salut, on met un terme au cercle de l'existence. Mais, comme les individus sont en nombre infini, le sa*m*sâra ne subit aucun déchet sensible du fait de leur délivrance.

Comment un être peut-il prendre fin alors qu'il n'a pas com-

mencé ? Les théologiens ont certainement senti ce qu'il y avait là d'illogique (1). Quelques-uns ont trouvé un moyen très simple de supprimer la difficulté : le sa*m*sâra n'est pas vrai d'une manière absolue ; on peut provisoirement dire de lui tout ce qu'on voudra. La logique, d'ailleurs, n'est elle-même vraie que pour le monde du phénomène et du relatif. Le salut est par delà ce monde. Il n'y a pas de commune mesure entre eux. Il faut accepter et la réalité relative du sa*m*sâra et la réalité absolue du salut.

Dans le système des êtres, l'homme occupe une place intermédiaire. Au-dessous, les revenants, les animaux et les damnés ; au-dessus, les dieux. En tout, cinq destinées ou *gati*. Seules, celle des hommes et celle des dieux intéressent directement ou indirectement la vie religieuse.

Les hommes ont tous pour séjour la région du désir. Leur vie est dominée par des appétits ; elle se maintient par l'appétit de nourriture et se propage par celui de volupté. Mais le *kâma* ne naît pas tant de l'objet désiré que de « l'imagination désireuse » de l'homme. De là lui vient son importance décisive pour une destinée qui dépend exclusivement du cœur et de la volonté. Le monde du désir est le lieu des valeurs et des sanctions morales (2) ; il est aussi celui de la connaissance et de l'objet à connaître, de l'acte et de l'agent, de la voie mauvaise et de la noble voie (*Madhyam. vr.* p. 350). Naître dans le monde des hommes est donc un immense privilège ; mais cet avantage impose de graves devoirs à celui qui l'obtient.

2. Aux diverses régions du monde correspondent des catégories spéciales de dieux, distinguées les unes des autres par une spiritualité plus ou moins grande. Le panthéon est d'une richesse inouïe. Il est formé pour une grande part d'éléments empruntés au brahmanisme et à l'hindouisme.

Les dieux du *kâmâvacara* jouissent d'une longévité et d'une félicité qui les mettent fort au-dessus de l'homme. Mais ils ap-

(1) Ce paralogisme est commun à toutes les formations religieuses où l'on a enseigné à la fois le sa*m*sâra et le moksa.

(2) On y trouve les huit « conditions » (*dharma*) suivantes : gain et perte, gloire et ignominie, éloge et blâme, bonheur et malheur (*Ang. N.*, VIII, 5 sq.).

partiennent encore au règne du désir ; ils ne sont pas affranchis de la passion. Il est vrai qu'une étreinte, un serrement de mains, un regard, un sourire suffisent pour apaiser leurs appétits sensuels. — Dans les 17 régions du *rûpa* et dans les 4 régions de l'immatériel résident des dieux brahmiques qui ne connaissent plus le désir et n'ont que des jouissances spirituelles. D'un étage à l'autre, leur forme est plus subtile. Leur substance est « faite de pensée », *manomaya*. Ils n'ont pas d'ombre et, quand ils marchent sur la terre, ils ne font pas de bruit, ni ne soulèvent de poussière (*Lal. V.* ch. VII, p. 114). — Les dieux des quatre mondes brahmiques les plus élevés, des *ârûpyabrahmaloka*, sont « faits de perception », *saññâmaya*. Sont-ce des effloresccences lumineuses qu'aucune forme ne viendrait limiter ? Non, leur nature est celle des mondes qu'ils habitent ; elle est caractérisée par un épanouissement progressif de la « conscience » (1).

On devient deva. Tout être peut aspirer à ce grade et les conditions pour y arriver ne sont pas très difficiles à remplir ; il est infiniment plus malaisé de s'élever au rang de saint. Les légendes parlent de perroquets, de buffles et d'oies qui en mourant ont pris place parmi les dieux. Ce sont en général les œuvres pies qui assurent à leurs auteurs une naissance future dans un des mondes divins. Comme il n'en est pas de plus méritoire que les témoignages de vénération adressés au Bouddha, il suffit le plus souvent de marquer d'une manière ou d'une autre de la dévotion à l'égard du Tathâgata pour qu'il y ait un deva de plus.

Est-il même nécessaire d'avoir une ardente piété ? Le temps vint où l'on a cru que, par une sorte de réversion, les mérites des saints pouvaient procurer à d'autres les félicités de l'existence céleste. Un bodhisattva fit un jour le vœu que les animaux qui mangeraient son cadavre devinssent des dieux. Comme la personne de ce bodhisattva était parfaitement pure, son vœu se réalisa. N'oublions pas cependant que ces anecdotes ont pour objet, non pas d'enseigner qu'on s'élève à peu de frais dans l'échelle des êtres, mais d'exalter la puissance bienfaisante d'un grand saint.

(1) Nous avons donc trois catégories de dieux différant à peu près comme dans certaines écoles gnostiques on distinguait des êtres somatiques, psychiques, pneumatiques.

Les dieux les plus augustes sont singulièrement inférieurs à un bouddha. Malgré la félicité dont ils jouissent et la longue durée de la vie divine, ils sont, comme les hommes, soumis à la loi du changement : « Brahmâ et les dieux qui l'entourent sont au pouvoir de Mâra » (*Majjh. N.* I, p. 327). Ils le savent et « adorent Celui qui n'a plus de désirs » (*Jât. M.* I, v. 10). La légende aime à les montrer dans la plus humble posture pour faire éclater d'autant mieux la suprême majesté du fondateur de l'église, « ce dieu supérieur à tous les dieux », et de nombreux bas-reliefs représentent le Bouddha accompagné d'un fidèle garde du corps qui n'est autre que Vajrapâ*ni*, le dieu porteur de la foudre, une réplique d'Indra.

Et non seulement l'existence des dieux est confectionnée, *samskrta*, et momentanée, *ksanika* ; ils sont aussi dans des conditions spirituelles très défavorables. Tels que des rois puissants, quelques-uns sont fort occupés (1). Comme le plus actif d'entre eux, Çakra, après bien des tentatives infructueuses, avait réussi à joindre le maître et à lui offrir l'hommage de son adoration, le Bouddha s'étonna qu'un personnage chargé de tant de besognes et de devoirs eût pu venir jusqu'à lui. Un dieu ressemble donc à un dévot laïque. Sa piété pour le maître peut être fort touchante, mais il n'a pas le temps de travailler à son salut. En outre, les hommes ont sur les dieux l'avantage de sentir leur détresse et de pouvoir faire le nécessaire pour s'en délivrer. La souffrance, en effet, est souvent bienfaisante et c'est d'elle que vient la commotion qui déclenche la vie religieuse, le *samvega*. Mais les dieux ne peuvent gagner aucun mérite (2). Leurs jouissances mêmes les condamnent à une chute lamentable : ils renaissent dans le monde des brutes, quand ils ont épuisé le trésor de leurs anciennes œuvres.

Le bouddhisme est-il une religion athée ? A cette question

(1) Deva du ciel et deva de la terre, la différence n'est pas grande. Ils ont mêmes cours, mêmes fêtes, mêmes conseils des ministres.

(2) La légende ne connaît pas ces restrictions. Elle abonde en exemples de dieux qui ont eu le souci de venir rendre hommage au Bouddha et qui, « entrant dans le courant », se convertissent. Du reste, certaines écoles ne faisaient point de l'aspiration au salut l'apanage exclusif de la condition humaine. Les Sarvâstivâdin, par exemple, enseignaient que les dieux peuvent acquérir des mérites.

il est impossible de répondre par un non ou par un oui. On penchera dans un sens ou dans l'autre suivant l'idée que l'on se fait de la divinité et la manière dont on conçoit son action.

Le bouddhisme est athée, si l'on appelle dieux des êtres partout présents, éternels, immuables. Mais si les dieux peuvent être limités dans le temps et dans l'espace, et soumis aux conditions universelles de l'existence, le bouddhisme a toujours reconnu un grand nombre d'êtres qui sont conformes à cette description. Ses dieux ne sont ni plus ni moins dignes de ce nom que tant de personnages qui figurent dans la mythologie brahmanique.

Veut-on réserver le nom de dieu à un être ou à des êtres qui agissent avec puissance sur la destinée morale des créatures et dont l'intervention soit tenue pour efficace dans la réalisation du salut ? Le bouddhisme n'a pas de dieu ; la loi de l'acte et du fruit, d'une part, et celle de la Génération conditionnée, de l'autre, excluent toute action directe d'un agent extérieur. Mais si l'on considère le monde et le salut comme deux domaines distincts, ayant chacun ses conditions et ses lois, il deviendra possible d'assigner à des êtres surhumains un rôle qui, pour n'être pas proprement religieux, n'en sera pas moins très considérable encore. C'est ce que nous pouvons constater dans le bouddhisme. On aurait tort de croire que ses dieux soient, comme ceux d'Epicure, confinés dans les intermondes, étrangers à ce qui se passe sur la terre. Ils ont des fonctions importantes et souvent même une puissance étendue ; il s'en faut qu'ils ne témoignent d'aucun intérêt pour les choses humaines.

Dès l'origine, ils paraissent nombreux sur les monuments religieux. Ils sont là le plus souvent pour rappeler des incidents de la légende sacrée et sollicitent pour leur part la dévotion des fidèles. Ainsi, les dieux représentés dans le grand stûpa de Bharhut sont les quatre régents des points cardinaux ; n'avaient-ils pas apporté au Bouddha le vase quadruple dans lequel il prit pour la première fois de la nourriture après son illumination ? Il n'est d'ailleurs pas besoin d'invoquer la légende. Si un bhiksu, ayant renoncé à tous les biens profanes, n'a que du dédain pour des êtres qui ne peuvent rien pour son salut, les laïques ne se croyaient et ne se disaient pas moins bouddhistes alors qu'ils

continuaient à offrir leur culte à des dieux dont la faveur se manifestait par des dons très précieux. Kuvera, le dieu de la richesse, des génies et des fées (*yaksa* et *yaksinî*) comptaient parmi les sujets de prédilection de la statuaire bouddhique. A en croire les Ecritures elles-mêmes, le Bouddha n'a pas condamné le culte des divinités. Le Mahâ-Parinibbâna-Sutta met ces paroles dans la bouche du maître : « Partout où l'homme avisé établit sa demeure, il entretient de ses dons les hommes de bien qui savent contrôler leurs sens ; il apporte ses offrandes à toutes les divinités qui sont en cet endroit. Révérés, honorés par lui, les dieux l'honorent et le révèrent à leur tour. Ils l'enveloppent de leur tendresse, comme une mère fait de l'enfant né de ses flancs. L'homme qui jouit de la faveur des dieux ne voit que du bonheur autour de lui » (*Dîgha-N.* II, p. 88 sq.) (1). Jusqu'à la fin, le bouddhisme a laissé vivre la croyance populaire. Il a même justifié certaines prescriptions d'hygiène et de décence par le respect dû à des divinités élémentaires qui se trouvent partout (2).

On n'attend des dieux que des bienfaits temporels. Il arrive sans doute qu'ils aient à récompenser des vertus spécifiquement bouddhiques. Même alors, ce qu'ils donnent, c'est une longue vie, la santé, la richesse, la souveraineté, la gloire, la plénitude de l'intelligence (3). Cependant, upâsaka célestes, ils ont, comme les rois de la terre, des devoirs envers la religion ; ils ont à en assurer la prédication et le maintien. On les voit intervenir d'une manière efficace dans l'histoire de celui qui a, par son enseignement, affranchi les hommes de la domination de Mâra. Ils exhortent le Bodhisattva à naître dans le monde des hommes et, le moment venu, arrangent les quatre fameuses rencontres. Ils plongent dans un sommeil dénué de toute séduction les nombreuses femmes du jeune prince. Ils facilitent la fuite de Siddhârtha et lui donnent la possibilité de changer de vêtements quand

(1) Un curieux chapitre du Sutta-Nipâta (v. 222-238) commence par invoquer les esprits de la terre et de l'air. On leur demande d'être bienveillants pour ceux qui leur font des offrandes. On finit par les associer au culte des trois Ratna.

(2) Défense est faite de souiller de ses excréments le sol et l'eau utiles à l'homme, « parce qu'il est néfaste (*apunya*) de montrer ainsi son mépris des dieux » (*BCAp.*, V, v. 91).

(3) Exemple : *Çiks*, p. 89.

il embrasse la vie ascétique. Et lorsque le Bodhisattva fut devenu un bouddha parfait, la perspective d'un apostolat semé de fatigues et de déboires l'inclinait à garder pour lui seul son savoir suprême, mais le plus grand des deva, Brahmâ Sahampati, descendit de son ciel « en autant de temps qu'il en faut à un homme vigoureux pour étendre son bras et pour le replier » et, par ses exhortations pressantes, le décida à prêcher sa doctrine. Comment les fidèles n'auraient-ils pas conservé de l'attachement pour d'augustes personnages qui manifestaient avec tant de puissance leur compassion et leur bonté ?

Le temps viendra où l'on attribuera à des êtres supérieurs une action directement efficace pour le salut. Cette nouvelle conception de la vie religieuse trouvera les dévots préparés à mettre certains deva au nombre de ces utiles collaborateurs. Raconter que le Bouddha « crée » un dieu pour qu'il aille ouvrir les yeux des hommes passionnés sur les impuretés du corps (1), c'est faire entendre que les dieux aussi peuvent agir sur l'attitude morale des individus. Dès lors, ils ne sont plus de simples upâsaka à la mode de l'ancienne église ; ils ressemblent plutôt à ces éminents bodhisattva qui tiennent une si grande place dans le bouddhisme mahayanique.

Le Bouddha. Les dieux ont beau être soumis à la loi du changement, ils jouissent d'une existence qui, pour être infiniment courte quand on la compare à l'éternité des âges, n'en paraît pas moins extrêmement longue dès qu'on la mesure d'après la vie humaine. En outre, si ce n'est pas toujours le même individu qui remplit le rôle d'Indra ou de Brahmâ, du moins y en a-t-il toujours un qui se trouve promu à ces hautes fonctions : *uno avulso, non deficit alter.* Pour l'homme qui s'adresse à un dieu, une seule chose importe,c'est qu'il y ait constamment un Brahmâ. Qu'est-ce que cela lui fait, si celui d'aujourd'hui n'est pas le même que celui d'hier ?

Il n'en est pas ainsi du Bouddha. Qu'il appartienne ou non à l'histoire, le personnage qui a conquis l'Illumination sous le figuier de Gayâ est entré dans son nirvâna et n'a plus rien de

(1) *Madhyam. vr.* p. 57. Voir aussi *Çiks*, p. 189.

commun avec le monde phénoménal dans lequel s'écoule l'existence de ses fidèles. Que restait-il de lui ? Un souvenir, que le temps rendait de plus en plus vague et trompeur.

Dans quelques sectes, il est vrai, on enseignera bientôt qu'il y a, qu'il y aura toujours un grand nombre de bouddhas, d'êtres qui sont arrivés à la pleine connaissance de la vérité et dont l'existence contingente n'a pas encore pris fin. Mais si l'adoration des dévots s'adresse à plusieurs d'entre eux, aucun cependant ne supplantera le Bouddha dans le cœur des fidèles. C'est qu'ici la fonction importe infiniment moins que l'individu. Il s'est établi une relation personnelle entre le maître et les membres de la société qu'il a fondée. En dépit du nirvâ*n*a, cette relation subsiste pour les adeptes qu'il a reçus lui-même ; un lien semblable se forme pour tous ceux qui sont accueillis en son nom. Car la mort de Gautama le Bouddha ne décapite nullement la triple formule de l'adhésion. Quand un novice prend son refuge auprès du Bouddha, il va sans dire qu'il s'agit du Çâkyamuni, et personne ne s'avise de l'inconséquence qu'il peut y avoir à chercher protection auprès d'un être qui a cessé d'exister.

Nous avons là un de ces compromis qui sont inévitables quand une doctrine théosophique tend à devenir religieuse. Le Bouddha avait annoncé que le contenu de son enseignement servirait désormais de chef à l'Eglise ; la doctrine et la communauté des moines étaient les recours qu'il disait laisser aux siens. Mais les foules ont besoin de s'appuyer sur des réalités plus tangibles ou plus augustes que ne sont des dogmes abstraits et une société humaine. Elles offrirent un culte au Bouddha, un culte, il est vrai, qui ne ressemblait guère à celui que les sectes hindouisantes rendaient à leurs idoles, mais qui n'en fut que plus intime et plus profond. La vénération de l'Eglise fut pour celui qui en était l'objet la cause d'une transfiguration progressive ; pour ceux qui s'en acquittaient, une source de vie spirituelle.

Les textes sacrés nous permettent de reconnaître quelques étapes de ce lent processus qui, du fondateur du Sangha, fit un être doué d'une majesté surhumaine. Il s'en faut sans doute que nous puissions déterminer à quelle époque et dans quelles circonstances chaque trait nouveau vint altérer la physionomie du maître ; nous devinons du moins les motifs qui ont modifié

l'idéal bouddhique d'un sauveur des hommes. Fictive ou réelle, la personnalité du Bouddha, incarnant en elle les aspirations religieuses d'une collectivité très hétérogène, a revêtu des aspects variés et fourni par là un objet à des dévotions diverses. La seule entrave qu'ait imposée aux fidèles le dogme du nirvâ*n*a, c'est que la pieuse imagination s'est exercée avec prédilection sur les anciennes existences et sur la vie du Bouddha « historique ». Encore a-t-elle parfois franchi cette limite.

Parmi les causes qui ont contribué à enrichir la légende, plusieurs n'ont rien eu de spécifiquement bouddhique. Ainsi, nous voyons en quelque sorte se produire sous nos yeux la transformation en mythes de faits qui relèvent de la psychologie. Les quatre « rencontres » ne sont évidemment que des états d'âme transposés dans le langage mythologique ; comme pour nous en avertir, une des anciennes biographies ajoute cette remarque au récit de la troisième : « A part le cocher et le prince, personne ne vit le mort pendant qu'on le transportait sur le chemin » (*Buddhac.* III, v. 54). Le même poème raconte aussi que l'esprit du cocher Candaka fut maîtrisé par les dieux (*Ib.* III, v. 56) et que, poussé par une puissance supérieure agissant en lui, il prépara le cheval sur lequel Siddhârtha se disposait à fuir, et cependant il savait fort bien contrevenir ainsi aux ordres formels du roi (*Ib.* V, v. 71).

Toute mythologie offre des récits qui sont nés d'images prises au sens propre. Le bouddhisme ne fait pas exception. Un jour, le Bouddha se trouve devant le Gange débordé. Une foule de gens sont là, en quête de barques, de radeaux et de couffes. Instantanément, le maître disparaît de la rive où il était, et on le voit de l'autre côté. Simple traduction mythique de la parole qu'on a mise dans sa bouche à cette occasion : « Après avoir fait une digue et laissé les bas-fonds, les hommes vulgaires, pour traverser les eaux profondes, assemblent un radeau. Les sages ont déjà passé » (*M. Parin. S.* I, 33).

Beaucoup d'incidents de la légende doivent leur origine au désir instinctif qu'avaient les fidèles de donner une forme concrète à leurs idées et à leurs sentiments. Si l'on a insisté, comme on l'a fait, sur la vie voluptueuse que le prince avait menée avant le Grand Renoncement, n'est-ce pas pour faire ressortir avec

plus de vigueur son dédain de tout ce qui est extérieur, et pour enseigner que le bonheur terrestre le plus complet n'exclut nullement la vive sensation du néant de ce bonheur ? (1) Lorsqu'il apprend qu'un fils lui est né, il s'écrie avec douleur qu'un lien de plus l'attache à l'existence. Cette parole exprime, non pas le sentiment de celui qui s'apprêtait à décevoir les affections d'un père et d'une épouse, mais l'émotion des disciples, émerveillés par l'immensité de ce sacrifice.

De très bonne heure, le Bouddha est devenu le type de l'ascète, et sa légende a présenté, comme en raccourci, l'histoire morale du çramana, tel que l'hindou le connaît et l'admire. De là le travail qui s'accomplit lentement dans l'âme de Siddhârtha : ces rencontres qui ramassent en un incident toute une série d'expériences ; ce Grand Renoncement par lequel le jeune prince rejette loin de lui toutes les joies domestiques et sociales ; ces luttes sans cesse renouvelées contre Mâra, c'est-à-dire contre la tentation et l'erreur ; cette laborieuse conquête de la vérité religieuse à laquelle on ne parvient qu'au prix d'une énergique concentration de la pensée et par des méditations prolongées. De là aussi cette impassibilité presque dénaturée que la légende lui attribue. Et bien qu'il ait enseigné la vanité des privations exagérées, les textes font avec une visible complaisance la description réaliste de sa maigreur et de son extrême faiblesse alors que, cherchant encore la voie du salut, il faillit mourir d'inanition ; ne fallait-il pas que le modèle des ascètes eût montré jusqu'où peut aller l'endurance religieuse ?

Les Ecritures ont aussi fait du Bouddha le parfait bhiksu. Elles aiment à le montrer accomplissant les opérations les plus simples dans un esprit de dignité et de correction absolues (2).

(1) L'idée qui a suggéré ces voluptueux détails se trahit dans un Sutta où sont mis en scène deux hommes, l'un pauvre et dépendant, incapable malgré tout de quitter sa maison ; l'autre ayant à profusion tout ce qu'on peut désirer, l'or et le blé, les champs et les maisons, les femmes et les serviteurs, et abandonnant tout cela pour se faire ascète (*Majjh. N.*, I, p. 451). — On a fini par faire une règle générale de ce qui n'était d'abord qu'un cas particulier : un bodhisattva ne part pour la forêt qu'après avoir vidé la coupe des plaisirs.

(2) Les détails donnés par *Majjh. N.*, II, p. 137 sqq. sur les habitudes observées par le Bouddha dans la vie de tous les jours reproduisent presque trait pour trait les règles de bienséance imposées aux bhiksu par le Prâtimoksa.

On l'a posé comme l'unique législateur de l'Eglise. Pour donner plus d'autorité à la doctrine et à la règle, c'est à lui qu'elles furent imputées jusque dans les moindres détails. Ce souci de faire remonter au Bouddha l'origine de tant d'institutions et de pratiques a nécessairement donné naissance à une foule de légendes étiologiques. S'agissait-il d'expliquer pourquoi un enfant ne peut entrer dans la congrégation sans la permission expresse de ses parents ? on imagina que Râhula avait été initié à l'insu du chef de la famille, Çuddhodana, et que l'irritation légitime du grand-père amena le fils à édicter la règle désormais suivie.

Ses conquêtes spirituelles, la domination qu'il a exercée sur les âmes ont été comparées aux victoires et à la puissance d'un souverain du monde. On l'a appelé le Victorieux, *Jina*, le monarque universel, *cakravartin* ; il a eu la roue pour symbole de sa puissance, de même que les maîtres temporels de l'Inde. Cette assimilation du Bouddha à un Empereur tout-puissant s'est répercutée sur le dogme et sur la légende. Sur le dogme, car s'il n'est pas possible qu'il y ait à la fois dans la même création deux Empereurs universels, il ne peut y avoir en même temps deux saints parfaitement illuminés. Quant à la légende, elle a comme souvent pris au pied de la lettre ce qui n'était qu'une figure et raconté qu'il n'eût tenu qu'au fils de Çuddhodana d'être un Cakravartin, au lieu d'être un Bouddha.

Pour glorifier le Bouddha, on l'a affublé des dépouilles de Çiva et de Visnu. Faut-il, à cause de cela, parler de plagiats ou même d'emprunts ? Non, assurément. Mythes et légendes, épithètes et attributs divins étaient l'héritage indivis de tous les Hindous et les bouddhistes y avaient les mêmes droits que les autres membres de la famille.

Ce travail d'adaptation ou, pour mieux dire, ces annexions ont commencé de bonne heure. De là cet aspect de divinité naturiste que le Bouddha présente déjà dans les Ecritures palies et qu'il a plus encore dans les livres sanscrits, où l'influence des idées populaires est particulièrement sensible. Nous n'avons encore qu'une comparaison dans un passage comme celui-ci : « De même qu'il n'y a pas de lumière dans le monde, si le soleil et la lune sont couchés, de même la vérité n'est pas enseignée, si aucun bouddha n'est là pour la prêcher » (*Samy. N.* V, p. 448).

Bientôt, la comparaison fait place à la métaphore : « Soleil fait de connaissance, il brillera pour dissiper dans le monde les ténèbres de l'erreur » (*Buddhac.* I, v. 74). Des épithètes le désignent enfin comme un dieu solaire : on voit bien à sa compassion qu'il est « de la race du Soleil », un *Âdityabandhu* (*Sutta-Nip.* v. 53). C'est aussi en dehors du bouddhisme qu'il faut chercher les premières attaches de plusieurs des noms communément appliqués au Bouddha, et particulièrement de deux des plus intéressants, ceux de *Bhagavat* et de *Mahâpurusa* (1).

Tout n'est pourtant pas mythologique dans la figure traditionnelle du Bouddha. Les deux plus importantes de ses épithètes semblent issues d'idées religieuses proprement bouddhiques et méritent que nous nous y arrêtions quelques instants.

L'une est le nom que, dans les Ecritures palies, il se donne quand il parle de lui-même, le *Tathâgata* (2). Son sens n'était déjà plus clair aux docteurs de l'Eglise. Buddhaghosa laisse à ses lecteurs le choix entre huit explications qu'il regarde apparemment toutes comme possibles. L'interprétation chinoise est, à son ordinaire, trop littérale pour être vraiment instructive ; elle rend ce terme par *zho lai*, « ainsi venu », ce qui indique que les traducteurs le décomposaient en *tathâ-âgata* et non en *tathâ-gata*. Les théologiens du Népal, à ce que dit Hodgson, lui donnent au contraire le sens de « parti ainsi », c'est-à-dire de telle manière qu'il ne reparaîtra plus dans le monde. Pour les Tibétains, le Tathâgata est « celui qui a parcouru sa carrière religieuse de la même manière que ses devanciers » (3).

Quand les textes canoniques ou autres veulent, non pas analyser le mot dans ses éléments, mais indiquer la valeur religieuse

(1) *Bhagavat* est un titre qui remonte aux temps védiques et qui, dans les écrits brahmaniques, est attribué à diverses divinités, à Indra surtout. Son sens propre est « fortuné », mais on le rend ordinairement par « Bienheureux ». — Quant à *Mahâpurusa* (ou *Purusottama*) le Grand Etre, son origine hindoue est mise hors de contestation par les livres canoniques qui placent dans la bouche de plusieurs personnages non bouddhistes la définition de cette sorte de Surhomme.

(2) Il est très rare que des tiers s'en servent pour le désigner.

(3) Le mot tathâgata n'est point rare dans la littérature classique ; il y a le sens très vague de « tel », « qui se trouve en pareil état ». Voir, par exemple, *MBh.*, I, 40, 22 ; I, 134, 28 ; III, 134, 28, etc.

qu'il a prise en devenant une des appellations du Bouddha, ils y voient en général l'affirmation de la toute-science du maître. « Ce que le Bouddha a enseigné, de son illumination à son nirvâna, tout cela est ainsi et non autrement ; aussi est-il appelé un Tathâgata » (*Itiv.* p. 121 sq.) ; — « Parce qu'il est arrivé ainsi à connaître la réalité des dharma telle qu'elle est, parce qu'il est un bouddha, il est un Tathâgata » (*Madhyam. vr.* p. 431) (1).

Ce titre imprécis paraît désigner celui qui le porte comme étant venu ou comme existant « d'une manière conforme ». Conforme à quoi ? demandera-t-on. Conforme à ses existences antérieures (2). Il est « ainsi », parce qu'il est ce qu'il est en vertu d'une loi qui détermine d'une manière absolue sa nature présente. On pourrait donc rendre ce terme par « Prédestiné » (3), si ce mot n'avait pas l'inconvénient d'indiquer une destinée fixée du dehors, indépendamment de l'individu lui-même. Or, le Bouddha ne pourrait être autrement qu'il n'est (4), mais c'est par un effet de sa propre détermination. Aucun être ne peut rien sur lui, ni pour lui, ni contre lui. Quand Devadatta eut essayé d'attenter à la vie de son cousin, le Bouddha rassura ses disciples émus en leur disant : « Il est impossible qu'on réussisse par la violence à priver de la vie le Tathâgata ; les tathâgata arrivent au nirvâna par la voie naturelle et nécessaire des choses ». La biographie que nous avons du maître dans l'introduction du Jâtaka prouve à quel point tout a été prévu dans sa carrière ; un de ses prédécesseurs, Dîpankara, annonce toutes les circonstances

(1) Les savants occidentaux ont proposé des interprétations tout aussi divergentes : « Celui qui est arrivé à la vérité » (Chalmers, de La Vallée Poussin) ; « celui qui est arrivé là-bas » c'est-à-dire « à l'émancipation » (Warren) ; « celui qui est conforme à la règle » (Kern) ; l'Accompli, le Parfait (Oldenberg) ; « celui qui est entré dans la voie ainsi qu'il a été dit auparavant » (M. Senart) ; « celui qui a (lui-même) suivi le chemin (qu'il enseigne maintenant pour le salut) » (M. O. Franke).

(2) En vertu de la loi du karman, toute existence est « conforme » à l'existence antérieure ; en ce sens, comme le dit le lexicographe pali utilisé par Childers, tout être vivant est un tathâgata. Mais théorique quand il s'agit des autres hommes, cette « conformité » est en quelque sorte expérimentale chez le Bouddha. Une autre appellation semblable fréquemment appliquée à Gautama dans les textes palis, c'est *tâdi*, *tâdrç*, « tel ».

(3) Avec M. Foucher.

(4) Il est *niyata* ; tout, dans sa carrière, est immuablement fixé.

de la vie terrestre de Gautama et entre dans de si minutieux détails que le Bouddha ne pouvait plus être pour ses disciples que « Celui qui est venu ainsi ».

L'autre mot est *bouddha*, l'éveillé, l'illuminé, ou, comme disent souvent les textes palis, *sammâsambuddha*, le parfaitement illuminé. « Celui qui connaît ses existences antérieures, qui voit le ciel et l'enfer (1) et qui est arrivé au terme final des naissances ; le muni doué d'une connaissance transcendante, dont le cœur est pur et délivré de toute attache ; celui qui a triomphé de la naissance et de la mort, qui pratique la vie sainte dans sa plénitude et qui est allé au-delà de toutes les contingences, — c'est lui qu'on appelle un bouddha » (*Majjh. N.* II, p. 144). Dans le sens où il désigne l'être qui est parvenu à la *bodhi*, à la pleine et claire conscience de la vérité, ce terme peut être revendiqué par les bouddhistes. Leurs adversaires reconnaissent leur droit de propriété, puisqu'ils les appellent des *bauddha*, « des gens du Bouddha ».

Plus encore que les épithètes, la description des excellences physiques et spirituelles du Bouddha montre combien sa figure est composite et surtout à quel point les écrivains bouddhistes sont les tributaires de leurs prédécesseurs brahmaniques.

Le Bouddha est un être exceptionnel ; ce qui le concerne prend naturellement un caractère d'extraordinaire perfection. Il en est ainsi de la pureté de sa naissance (2). Sa taille est haute de douze, de dix-huit coudées ; elle dépasse toute mesure (3). Sa beauté est incomparable : « Il est aimable à voir, séduisant, doué d'une grâce extrême ; son teint, son éclat sont divins ; c'est déjà un grand bonheur que de le contempler » (*Majjh. N.* II, p. 166 sq.). Sa voix est délicieuse à entendre (*Çiks.* p. 318). Son sourire est si charmant qu'il suffirait à discipliner le monde (*Ib.*). On pense bien que la beauté du Bouddha n'est pas con-

(1) Il voit par quelle conduite les créatures méritent le ciel ou l'enfer.

(2) Sur le thème de la conception, de la naissance et des premières années, les écrivains ont brodé à l'envi des histoires merveilleuses. On peut en suivre le développement du Majjhima-Nikâya, 123e Sutta, à l'Introduction du Jâtaka, au Lalita-Vistara, au Mahâvastu, etc.

(3) La trace de son pied sur l'Adam's Peak a près de 2 mètres de long.

forme aux canons de l'esthétique humaine. Non seulement sa langue est prodigieusement longue, mais aussi ses oreilles sont démesurées. Comme tant d'autres personnages pénétrés de surhumanité, il émet de son corps des effluves lumineux et colorés. Il est entouré d'un nimbe brillant qui s'étend autour de sa personne à la distance d'une brasse. Relativement sobres de détails, les Ecritures de langue palie mentionnent surtout deux transfigurations du Bouddha : au moment où il atteignit à l'Illumination, la couleur de sa peau devint infiniment brillante et lumineuse ; il en fut de même au soir de cette nuit où il mourut couché dans l'allée d'arbres çâla du parc de Kusinagara (1). Les livres sanscrits ont multiplié ces glorieuses manifestations. Il suffit que le Bouddha se trouve en un moment de grande intensité religieuse pour que la lumière projetée par son corps prenne un éclat merveilleux et illumine les sphères cosmiques les plus lointaines.

La beauté, la grandeur, le halo lumineux ne sauraient constituer à eux seuls les traits spécifiques d'un bouddha. Ils peuvent justifier la vénération qu'on éprouve pour un être qui réunit de si éminentes qualités ; ils ne sont pas un signalement suffisant. A quelles marques reconnaîtra-t-on un bouddha, c'est-à-dire l'homme qui, ayant vu la vérité et réalisé le salut, est qualifié pour être la lumière et le sauveur des autres hommes ?

Sans parler de 80 signes secondaires, il y a 32 signes essentiels qui, appartenant en propre aux Mahâpurusa, appartiennent aussi à cette variété de Grands Etres qu'est un bouddha parfait (2). Tous ces signes sont extérieurs ; il est relativement facile de s'assurer de leur existence. Beaucoup font du Bouddha un personnage anormal. On les a choisis à cause de leur valeur mythique ou symbolique. Mentionnons au moins ceux qui ont pris, dans la littérature et l'iconographie, une importance particulière : l'empreinte, sous la plante des pieds, de roues à mille

(1) Comme le soleil, le Bouddha émet une lumière particulièrement vive au moment de son lever, *bodhi*, et au moment de son coucher, *nirvâna*.

(2) Leur présence fut constatée sur la personne de l'enfant nouveau-né par des brahmanes appelés en consultation. Aussi MM. Senart et Foucher leur attribuent-ils une valeur originellement astrologique. Les bouddhistes n'ont pas monopolisé ces caractères au profit des bouddhas. Cf. *Majjh. N.* II, p. 134.

rais avec leur jante et leur moyeu ; — une membrane réunissant les doigts des pieds et des mains (1) ; — entre les deux sourcils, une verrue plantée de poils blancs et cotonneux, l'*ûrnâ* (2) ; des rayons en sortent qui vont illuminer le monde ; — une excroissance au sommet de la tête, l'*usnîsa* (3).

Signes essentiels et marques accessoires qualifient l'individu qui les possède aussi bien pour la souveraineté universelle que pour l'apostolat et le salut des hommes. Il est en outre un grand nombre de qualités qui caractérisent plus spécialement le Bouddha et qui font qu'il peut « pousser le cri du lion et fonder le Royaume de la Religion ».

Pour inspirer de la confiance aux autres, il faut tout d'abord avoir confiance en soi. Le Bouddha a donc les 4 « certitudes », *vaiçâradya* ; il sait qu'il connaît véritablement les conditions de l'existence ; qu'il a complètement détruit en lui les principes du mal ; que les conditions dénoncées par lui comme dangereuses sont certainement dangereuses pour ceux qui les ont ; que sa doctrine suffit pour atteindre son but, la destruction de la souffrance. Parce qu'il a ces 4 certitudes, il s'affirme lui-même et les autres le reconnaissent comme un bouddha parfait.

Un être ne peut se montrer ainsi sûr de lui-même que s'il sait que rien ni personne ne pourra jamais empiéter sur son existence morale et spirituelle. Les bouddhas en effet jouissent d'une complète autonomie ; leur savoir, leur volonté, leur pensée ne ren-

(1) Le jâlahatthapâda, d'après Burnouf, est un fin réseau de lignes aux pieds et aux mains. M. Neumann, qui a de la répugnance à voir un palmipède dans le Bouddha, donne la même interprétation. Mais la tradition bouddhique ne favorise pas de tels scrupules. On peut s'en assurer par le Buddhacarita, I, v. 65. D'ailleurs, les *laksana* sont très certainement des caractères exceptionnels, ce qui exclut *a priori* le réseau des lignes de la main et du pied. Le fils de Çakuntalâ, destiné à être un cakravartin, est aussi un jâlapâda ; ses doigts, nous dit Kâlidâsa, étaient reliés par une membrane et sa main ressemblait ainsi à un lotus dont les pétales ne laissent entre eux aucun intervalle. — Il n'en est pas moins bizarre que les pieds palmés figurent, avec la cécité, le mutisme, une laideur repoussante, parmi les vices rédhibitoires empêchant l'entrée dans la communauté.

(2) L'ûrnâ lumineuse est placée à l'endroit qui joue dans la théosophie brahmanique un grand rôle comme lieu de concentration de l'âtman.

(3) Peut-être s'agit-il simplement d'un arrangement des cheveux formant diadème. Dans la littérature brahmanique, l'usnîsa est un turban que porte le sacrifiant comme insigne de sa consécration.

contrent aucune résistance, aucune limite. Ils ont les 18 « conditions d'indépendance », *âvenikâ dharmâh* (1).

Cette foi que tout bouddha a dans sa mission se légitime aux yeux d'autrui par la manifestation de dix « forces » spirituelles, les *daça balâni* : il sait véritablement ce qui est comme étant, ce qui n'est pas comme n'étant pas ; — il sait le fruit des actes passés, présents et futurs ; — il se souvient des innombrables formes de ses existences antérieures ; — grâce à son pouvoir infini de connaissance, il a, dès cette vie, connu et réalisé la libération du cœur et de l'intelligence par la destruction absolue des principes mauvais ; etc.

Les dix forces ne sont que les diverses faces du savoir infini et infaillible d'un bouddha parfait, garantie première de la vérité de son enseignement : « Ce que j'ai connu et que je ne vous ai pas enseigné, ô bhiksu, l'emporte de beaucoup sur ce que je vous ai enseigné » (*Samy. N.* V, p. 437). — « N'ayez pas de doute, c'est moi qui vous remplis de force ; je suis le guide qui dit une vérité infaillible, et mon savoir est illimité » (*Saddh. P.* ch. XIV, v. 35).

Le Bouddha des Sutta palis n'a jamais revendiqué ce savoir universel que ses disciples lui attribueront (2). Il bafoue même la prétention à l'omniscience qu'affectent ses rivaux, les jaïns. « Ceux qui t'ont parlé ainsi, Vaccha : Le çramana Gautama sait tout, voit tout ; il prétend posséder un pouvoir illimité de vision et de connaissance ; il dit : Que je marche ou sois immobile, que je veille ou dorme, j'ai toujours et constamment présente l'intuition du savoir, — ces gens-là ne disent pas ce que j'ai dit ; ils m'accusent contre toute vérité » (*Majjh. N.* I,

(1) A savoir : 6 indépendances de méthode (*câra*) : il ne peut y avoir chez eux ni erreur de conduite ; ni violence de voix ; ni oubli ; ni distraction de pensée ; ni idée de diversité phénoménale ; ni indifférence insouciante ; — 6 d'acquisition (*adhigama*) : aucune possibilité de diminution dans le vouloir, dans l'énergie, dans la mémoire, dans la concentration de pensée, dans la sagesse, dans la libération ; — 3 d'activité (*karman*) : actes, paroles et pensées procèdent toujours chez eux de la connaissance et sont conformes à la connaissance ; — 3 de connaissance (*jñâna*) : relativement au passé, au présent et à l'avenir, ils ont une connaissance intuitive et sans limitation.

(2) La légende met au compte du Bouddha bien des actes et des paroles qui ne sont pas compatibles avec l'omniscience. Le roi Milinda se fait un malin plaisir de les signaler à Nâgasena.

p. 482) (1). En effet, l'omniscience d'un bouddha, comme l'infaillibilité papale, se limite aux choses de la religion. Aussi Nâgasena peut-il déclarer à son royal interlocuteur que, si les disciples dépassèrent souvent le maître en rigorisme ascétique, celui-ci fut incomparable dans toutes les qualités propres à un bouddha, la vertu, la méditation, l'intelligence, bref, dans tout ce qui constitue « le domaine d'un bouddha ». Le savoir illimité du Bouddha est l'intuition immédiate (*nânadassana*) de choses qui échappent à l'entendement de l'homme ordinaire. Comme aux antiques *rsi*, auteurs des formules ou inventeurs des rites brahmaniques, la vérité « apparaît », s'éclaire, devant ses yeux (*pratibhâti*).

A mesure que s'accroît la puissance intellectuelle de l'homme, à mesure aussi s'étend sa prise sur les choses et sur les forces de la nature. Un bouddha ne saurait être soumis aux bornes qu'imposent aux hommes ordinaires la faiblesse de leurs sens et les entraves de la matière. Il fait ce qu'il veut de son corps. Son action ne rencontre aucun obstacle. S'il le désire, il peut prolonger sa vie pendant tout un kalpa.

A proprement parler, les pouvoirs que le Bouddha possède ne sont pas miraculeux. Un miracle est une infraction aux lois de la nature. La puissance supérieure d'un bouddha n'a rien que de conforme à l'ordre éternel des choses. Ses facultés surhumaines, ses *rddhi*, ne sont merveilleuses que dans le sens où l'activité de l'homme doit paraître merveilleuse aux êtres inférieurs de la création (2). Il est tout aussi naturel au saint de déployer des aptitudes extraordinaires qu'à l'oiseau de voler et au poisson de nager. Aussi le Bouddha n'a-t-il nullement le monopole de la lévitation et d'autres facultés éminentes. Comme lui, ses disciples font souvent « des actes qui dépassent le pouvoir des

(1) Telle est l'opinion des Anciens. Voici celle qu'on professe dans le Mahâyâna : « Que tu marches ou demeures immobile, partout et toujours, ce que tu fais est d'un omniscient. A toi, l'omniscient, à toi qui connais la réalité, hommage ! » (*MSA.*, XX-XXI, v. 54). Le 61e récit du Sûtrâla*m*kâra est une jolie illustration de l'omniscience du Bouddha, même dans l'ordre des choses de la vie pratique.

(2) La belle parabole de l'aveugle, dans le Lotus de la Bonne Loi (ch. V, p. 133 sqq.) a précisément pour but de montrer combien la notion de miracle est relative.

hommes » (1). D'ailleurs, les Ecritures elles-mêmes, quand elles mentionnent une de ces illuminations soudaines qui font voir au Bouddha de belles stances ou une comparaison frappante, ajoutent volontiers que le fait n'a rien de miraculeux. En effet, comme tout ce qui concerne le maître, il est très naturel.

Le Bouddha du dogme est-il un homme ? est-il un dieu ? Cette question peut nous paraître fort importante, car le christianisme nous a habitués à considérer Dieu et l'homme comme séparés par un abîme infranchissable. Elle semblerait peut-être oiseuse aux Hindous, aux yeux de qui la série des êtres n'offre pas plus de solution de continuité entre les dieux et l'homme qu'entre les hommes et les animaux. Importante ou oiseuse, il est en tout cas facile d'y répondre.

Le Bouddha n'est point un homme comme les autres. Pour en mieux faire un être à part, les écrits anciens racontent qu'à plusieurs reprises les dieux vinrent imprégner de suc céleste les aliments qui lui furent servis (2). Mais il n'est pas non plus un deva (3). Un deva n'est pas dans les conditions qu'il faut pour être sauvé ; comment pourrait-il être un sauveur ? La littérature bouddhique de langue sanscrite elle-même, si exubérante pourtant dans ses témoignages de vénération pour le Bouddha, affirme à l'occasion son caractère humain. Comme la jeune danseuse Kuvalayâ, enivrée par les succès que lui valait sa beauté, disait au peuple de Râjagrha : « Y a-t-il un être humain qui me soit égal ou supérieur en beauté ? » on lui cria : Oui, il y a le çramana Gautama. — Eh quoi ! est-il un dieu ou un homme ? —

(1) Si la légende du Bouddha s'est de plus en plus encombrée de miracles, le bouddhisme sanscrit n'est pas seul responsable. Les anciens Sutta ne sont point avares de détails extraordinaires. On y voit le Bouddha se transporter en un tour de bras d'une extrémité de l'univers à l'autre. Il connaît à distance les plus intimes pensées de ses amis et de ses adversaires. En somme, le plus ou moins grand développement de la légende est affaire de date plutôt que de milieu.

(2) Deux fois, dans la plus ancienne tradition ; « toutes les fois qu'il mangea, déclare Nâgasena, et dans chaque bouchée, tout comme le cuisinier de Votre Majesté verse de la sauce sur tous les morceaux du plat qui vous est servi ».

(3) Disons, pour être plus précis, qu'il n'est pas un dieu aux yeux des bouddhistes mêmes. Aux gens du dehors, il donne l'impression d'être la *devatâ*, la divinité personnelle, des Bauddha. Voir, par exemple, *Sarvadarçana-Sangraha*, p. 23.

C'est un homme, mais un homme qui sait toute chose » (1). Le Lalita-Vistara n'est pas moins catégorique. Au moment où il va exalter le Tathâgata comme un être inconcevable, il tient à déclarer qu'il s'est fait homme par pitié, pour encourager les créatures. « Un dieu, dit-il, ne saurait faire tourner la roue de la Loi » (p. 87).

Entre un Tathâgata et les autres hommes, il n'est aucune de ces différences physiques ou métaphysiques qui creusent entre les êtres un abîme infranchissable (2). Un de ces vers traditionnels qui sont probablement beaucoup plus anciens que les textes où on les trouve cités, énumère les huit conditions que l'homme doit avoir remplies pour pouvoir aspirer avec succès à la qualité de bouddha ; il est facile de voir qu'à moins d'une interprétation complaisante, aucune ne met le but suprême hors de la portée des hommes (3).

Le Bouddha n'est donc ni un homme, ni un dieu. C'est ce qu'enseigne clairement un passage bien connu de l'Anguttara-Nikâya. Le brahmane Do*n*a aperçoit un jour le Bouddha assis au pied d'un arbre. « Es-tu un deva ? lui demande-t-il. — Non, brahmane ; je ne suis pas un deva. — Es-tu un Yak*s*a ? un Gandharva ? — Je ne suis ni un Yak*s*a, ni un Gandharva. — Es-tu un homme ? — Je ne suis pas un homme. — Qu'es-tu donc ? — Sache, brahmane, que je suis un bouddha » (II, p. 38).

Le Bouddha est un être à part. Encore faut-il s'entendre sur ce qui le différencie des autres êtres. Jusqu'au moment de l'Illumination, il est un homme pareil à tous les hommes (4). Com-

(1) *Avadâna-Çataka*, II, p. 24 sq. L'expression du texte pour indiquer la condition humaine est *manusya-bhûta* (quelque chose comme : présentement homme). Il va sans dire qu'avant d'être conçu par Mâyâ, le futur Bouddha participe à la nature des dieux « Satisfaits », puisqu'il habite dans leur ciel. Mais l'important,ce n'est pas ce qu'il fut autrefois, mais ce qu'il est dans sa dernière existence. Or, même pour le Grand Véhicule, il est à ce moment-là tout autre chose qu'un *deva-bhûta*.

(2) Les bouddhas se distinguent par des caractères corporels qui les mettent à part ; mais ce sont des « marques » de leur excellence, et non des conditions préalables.

(3) Ce sont : la condition humaine, l'excellence du sexe, la cause efficiente, l'enseignement d'un maître, le renoncement à la vie de famille, l'acquisition de mérites, la résolution, la persévérance dans la volonté. — La cause efficiente, *hetu*, est l'ensemble des prédispositions, ce qu'on appelle ailleurs des *sam*s*kâra*.

(4) Il le dit lui-même dans le *M. Parin. S.* (ch. II, 2) : « A cause de notre ignorance des quatre Vérités Saintes, cette longue carrière (du sa*m*sâra) a été parcourue par vous et par moi ».

me eux, il est faible et sujet à l'erreur. Pour lui aussi, la forme actuelle de son existence est la résultante de ses innombrables vies antérieures. Surgit ce fait exceptionnel : par la force de sa méditation, Gautama arrive à la connaissance de la vérité suprême et, à la différence de ceux qui ont conquis le même privilège, non seulement il est sauvé lui-même, mais encore il montre aux autres le chemin du salut. En un sens, il n'est que le premier ou, comme s'exprime un texte, il n'est que l'aîné des hommes sauvés, et ceux-ci ne diffèrent pas plus de lui que ne diffèrent du premier poussin sorti de la coquille les autres poussins de la même couvée. Mais comme, d'autre part, il n'a pas eu besoin de maître, et qu'il ne s'est pas contenté du rôle de bouddha solitaire, ces deux excellences, qu'il doit d'ailleurs aux vertus extraordinaires déployées dans ses précédentes naissances, font de lui un personnage unique. La Bodhi l'a fait passer dans une autre catégorie d'êtres.

Le principe de différenciation est intérieur, et n'est que cela. Si le Bouddha, par l'Illumination, est certainement devenu autre qu'il n'était, il est difficile de dire en quoi consiste cette transfiguration. Les mots ne sont pas plus adéquats pour définir le Tathâgata qu'ils ne le sont, dans les écoles brahmaniques, pour dénommer l'Etre un et sans second. Car il a rejeté toute forme et tous les autres skandha (*Majjh. N.* I, p. 487 sq.). Il ne faut donc chercher dans rien de ce qui appartient au monde phénoménal le caractère distinctif d'un bouddha. Il n'y a pas de commune mesure entre le monde et un bouddha et, comme tel, un bouddha est inconnaissable (*Ib.* I, 140). De pareilles déclarations pourront être invoquées par les écoles et les sectes qui ont considéré le Bouddha historique comme la manifestation prestigieuse d'un Bouddha transcendant, d'un Bouddha dont le « corps » est la Loi éternelle.

Le Bouddha est unique en ce sens qu'il ne peut s'en produire plus d'un dans une même sphère du monde (1) et que les subli-

(1) D'après le Mahâvastu, il n'y aurait deux Tathâgata dans un même monde que si un seul ne suffisait pas à la tâche. Or, l'œuvre que doit faire un bouddha, tout bouddha l'accomplit entière en vertu même de sa nature propre. Cette explication est intéressante ; elle suppose que l'on aspire à la dignité de bouddha, non pas à cause des avantages personnels qu'elle confère, la toute-science, par exemple, mais uniquement pour le bien des autres.

mes personnages qui arrivent à ce grade n'apparaissent qu'à de longs intervalles de temps. Mais il y a eu et il y aura d'innombrables bouddhas. L'absolue vérité de l'enseignement bouddhique n'eût pas paru suffisamment garantie, s'il eût conservé son caractère personnel. Il est rassurant pour la foi que la prédication du dernier bouddha soit exactement celle qu'ont fait entendre et que feront entendre tous les bouddhas passés et futurs. Et puisque la doctrine trouve aussi sa légitimation dans la vie de celui qui la prêche, tous les bouddhas se ressemblent par les grandes phases de leur vie religieuse. Tous, ils sont d'universels et parfaits bouddhas ; tous ont leur « arbre de la connaissance », possèdent les dix forces, les quatre certitudes, etc. (1). Ce dogme de l'identité foncière des bouddhas prouve à quel point la religion a été dominée par l'idée d'un recommencement perpétuel, et perpétuellement décevant, des choses. Le monde des noms et des formes poursuit une existence qui n'a ni but, ni fin. L'activité des hommes, des dieux et des bouddhas se dépense, non certes inutilement, mais pour des résultats qui ne peuvent être que limités et relatifs.

La transformation du Bouddha par la dévotion et par le dogme a voilé irrémédiablement à nos regards la réalité historique du personnage que nous postulons nécessairement comme fondateur du bouddhisme. Est-il besoin de faire observer qu'elle a du moins laissé intacte, qu'elle a même accru la valeur religieuse de cette figure ? Quand il serait démontré que tous les traits qui la composent sont mythiques ou empruntés, il n'importerait guère à la piété des fidèles. Et si l'historien est déconcerté par l'impossibilité de faire fond sur aucune des données traditionnelles, il se console pourtant par la pensée que, telle qu'elle est, la physionomie du Bouddha demeure fort instructive, puisqu'elle apparaît comme le résultat d'un long travail effectué par l'âme religieuse pour réaliser son idéal. C'est au Bouddha engendré par l'amour et l'imagination, bien plus qu'à Gautama le Çâkyamuni, que sont allés les hommages et les prières des fidèles.

Des hommages et des prières ! On pensera qu'il importe assez

(1) L'histoire de Dîpankara (*Mvu.*, I, p. 193 sqq.) montre combien se ressemblent toutes ces copies d'un même original.

peu que la croyance n'ait pas fait expressément du Bouddha un deva, qu'elle l'ait même rangé parmi les hommes. Il est l'objet d'un culte, donc il est un dieu, au sens du moins que les Occidentaux attachent communément à ce terme.

S'il y a culte dès que, entre un adorateur et l'objet de son adoration, existe une relation qui s'exprime intérieurement par des sentiments, au dehors par des paroles et des actes, il n'est pas vrai que le culte fasse toujours le dieu. Au contraire, le caractère des sentiments, des paroles et des actes dont le Bouddha a été l'objet de la part de ses fidèles prouve, mieux que la légende et le dogme, que, dans le principe, il ne fut pas un dieu au sens occidental de ce mot. On ne se serait pas si longtemps passé d'images et contenté de symboles si l'on avait cru que le Bouddha survécût autrement que dans l'amour et dans la gratitude de ceux qu'il avait sauvés. Il s'agissait de perpétuer un souvenir, nullement de posséder une idole que l'être surhumain pût venir habiter et par laquelle il versât ses bienfaits sur ses adorateurs. Un emblème, un objet qui eût appartenu au Bouddha donnaient pleine satisfaction au besoin religieux. Les cheveux, les dents, le bol à aumônes, le bâton, des vêtements, des traces de pied, l'ombre du Bouddha furent conservés pieusement. Le culte des reliques commença du vivant du maître et, si l'on en croit la tradition, avant même qu'il eût mis en mouvement la roue de la Loi. Des reliques et des *caitya* (1) pour marquer les lieux consacrés par les plus grands événements de la carrière du maître, ce matériel suffit pendant longtemps à la dévotion des bouddhistes.

Les actes par lesquels s'est exprimée la piété des fidèles ne sont pas moins significatifs (2). On donne au Bouddha une pensée pieuse, *vandanâ* ; on dépose des fleurs ou des fruits devant son image ; on allume des lampes ; on va visiter les lieux saints. A moins qu'il ne soit malade, le dévot ne s'approche des objets

(1) Un *caitya* est tout objet qui sert à perpétuer le souvenir d'un fait ou d'un homme. Quand un caitya est une construction proprement dite, un sanctuaire, on l'appelle *stûpa*. Les caitya représentent si bien le Bouddha que l'usage voulait qu'un don fait à la communauté fût offert devant l'un d'eux.

(2) Jamais de sacrifice sanglant ! Construire un temple où l'on tuera des êtres vivants est la pire abomination (*Madhiyam.*, *vr.* p. 310).

qui rappellent le maître que les pieds déchaussés, la tête découverte, l'épaule droite nue, le manteau rejeté sur l'épaule gauche. Il en fait le tour de manière à les avoir toujours à sa droite et avance vers eux les deux mains disposées en forme d'écuelle. Bref, une sorte de communion avec et dans le souvenir du Bouddha. Mais pas de prière proprement dite, rien qui rappelle l'ancien principe : Je te donne ; donne-moi. L'hommage n'a pas pour objet de provoquer chez l'être auquel il s'adresse un sentiment favorable à l'adorateur. Le Bouddha, en effet, ne tire aucun avantage du culte qui lui est rendu, — tout comme les offenses ne lui font aucun mal.

Quant au dévot, il aurait tort d'attendre, en récompense de sa piété, quelque faveur matérielle et miraculeuse. Cependant il y a dans le culte quelque chose de plus que la simple commémoration d'un grand bienfait. Il y a intussusception d'idées salutaires. Donner sa pensée au Bouddha, c'est l'orienter et la déterminer dans un certain sens. Se prosterner devant ce qui le rappelle, devant les représentations symboliques de sa loi, c'est prendre, sans même qu'on s'en rende bien compte, et moins envers le Bouddha qu'envers soi-même, l'engagement de l'imiter dans ses vertus. La satisfaction que procure l'acte religieux est intérieure et morale ; elle n'en est pas moins profonde. « Quiconque élève dans un carrefour un stûpa, y apporte une guirlande et des parfums, y fait une salutation et tourne de ce côté un cœur apaisé, a pendant longtemps en partage profit et joie » (*M. Parin. S.* V, 11).

Le Bouddha n'est plus là pour recueillir les hommages qui lui sont rendus. Qu'importe ? « Les actes accomplis en l'honneur du Tathâgata ne portent pas moins des fruits... Comme un vent qui souffle grand et puissant, ainsi a soufflé le Bienheureux avec le vent de son amour, ce vent si frais, si doux, si calme, si délicieux. Mais le vent s'éteint après avoir soufflé ; le Bienheureux aussi s'est éteint... Comme les hommes tourmentés par la chaleur peuvent, avec des feuilles de palmier et des éventails, produire une brise légère et soulager leur fièvre, de même les dieux et les hommes, en offrant leur culte aux reliques et aux Joyaux, bien que le Tathâgata soit éteint et n'accepte pas de prière, pro-

duisent en eux-mêmes un fruit excellent et soulagent leur fièvre » (*Mil. P.* p. 95 sqq.) (1).

Les bouddhistes ne sont pas restés toujours fidèles à cette conception psychologique du culte et de ses bienfaits. Oubliant qu'avec la mort a coïncidé l'entrée du Bouddha dans le nirvâ*n*a, ils lui ont attribué des miracles posthumes. On est allé même jusqu'à faire de Ku*n*âla, le fils d'Açoka, un avatar du maître défunt. Parallèlement à cette existence post-nirvanique se développe une nouvelle conception du culte et de ses effets. Les stûpa ont des vertus pareilles à celles que la dévotion populaire reconnaît à certains sanctuaires chrétiens : celui de Tak*s*açîla rend la vue aux aveugles ; tel autre guérit les malades qui s'y rendent en pèlerinage (2). On a le droit maintenant de parler du Bouddha comme d'un dieu et le culte qu'on lui rend n'est pas un simple hommage. Le bouddhisme n'est plus alors une théosophie ; il a pris un caractère spécifiquement religieux.

Les bodhisattva. On s'élève à la dignité de bouddha par l'acquisition d'une connaissance. Mais cette acquisition est appelée un éveil, une *bodhi*. Elle n'est donc pas le résultat d'études préparatoires, ni de recherches patientes. A un moment donné, un voile s'écarte devant la pensée de celui qui, par une lente épuration morale, a su débarrasser son esprit de toutes les entraves qui le gênaient, le nettoyer de toutes les taches qui affaiblissaient sa puissance de vision. La méditation, non moins indispensable que la vertu, ne consiste pas non plus dans l'examen discursif d'un problème pour la solution duquel on accumule laborieusement toutes les données utiles. Fidèle aux traditions du Yoga, le bouddhisme a fait de la méditation une intense concentration de l'esprit, une unification absolue de la pensée ; celle-ci, soustraite à toute influence extérieure et repliée énergiquement sur elle-même, « voit » non plus la surface changeante et décevante des choses, mais le fond réel et éternel de la vie et de l'univers.

(1) Des idées semblables sont exprimées dans le Bodhicaryâvatâra, I, v. 3 et par I-tsing, *Record*, p. 147. Voir aussi le 4e récit du Sûtrâla*m*kâra.
(2) Voir à propos de ces légendes *Si-yu-ki*, II, p. 38 sqq. ; I, p. 138,146,237.

Pour arriver à cette clarté d'intuition, l'être qui aspire à la bodhi doit passer par de longues épreuves et subir une infiniment lente élaboration intérieure. Comment une vie suffirait-elle à l'acquisition de tant de mérites et à un apprentissage aussi difficile ? Quand le futur Bouddha portait le nom de Sumedha, le désir naquit en son cœur d'arriver à la connaissance suprême ; il prononça son vœu devant un ancien bouddha et celui-ci proclama solennellement sa future élévation (1). De ce moment jusqu'au jour de l'Illumination s'écoulèrent quatre « immensités » et cent mille « âges » du monde. Dans la longue suite de vies qui remplissent cet intervalle, le futur Bouddha est un bodhisattva (2).

Ce terme de bodhisattva n'est pas plus facile à expliquer que celui de tathâgata. Aucun doute, il est vrai, n'est possible sur le sens des éléments dont il est composé ; c'est le rapport de ces éléments qui est obscur (3). Il semble même que, par son étymologie, l'appellation soit en contradiction avec le caractère du personnage qui la reçoit. En effet, *sattva* est ou bien la réalité, l'essence, ou bien un être vivant, une créature. Qu'on donne au deuxième élément un sens abstrait ou concret, on aboutira toujours à faire du bodhisattva un être dont l'essence consiste dans l'éveil ou, comme dit Kern, « un être raisonnable possédant la bodhi », alors qu'il ne l'a qu'en espérance (4).

(1) Le vœu, *pranidhi*, et la proclamation, *vyâkarana*, sont également nécessaires pour légitimer le futur bouddha. On remarquera que ces rites sont analogues aux deux actes par lesquels un magistrat romain transmettait son autorité à son successeur ; le pranidhi correspond à la *professio nominis* ; le vyâkarana, à la *renuntiatio*.

(2) C'est du moins ce qui ressort de l'introduction du Jâtaka. Voir par exemple p. 16. Il n'en est pas ainsi dans le Dîgha-Nikâya, où Vipassî et les autres prédécesseurs du Bouddha ne reçoivent le titre de bodhisattva que dans leur dernière existence à partir du moment où ils renoncent à la vie du laïque pour embrasser celle de l'ascète. Avant d'être appelé bodhisattva, Vipassî n'a pas d'autre titre que celui de *kumâra*, prince royal.

(3) Rendre le composé par « un être de bodhi » ou par « wisdom-being », c'est le transcrire et non l'interpréter. Le plus simple est, après l'avoir expliqué, d'employer le mot sanscrit.

(4) Il serait tout à fait arbitraire d'attribuer à *sattva* le sens de possibilité ou de puissance. S'il est un mot qui a signifié la réalité, c'est celui-là. Il en est de même du sens d'« intention », imaginé pour les besoins de la cause par certains théologiens, entre autres par Prajñâkaramati. On a dit aussi que bodhisattva était né d'une méprise ; que dans le pali bodhisatta le 2e élément représentait le sanscrit *sakta* et non sattva, et que, par conséquent, le composé signifiait « qui s'attache à la bodhi ». L'erreur serait bien étrange,

Il faut probablement reconnaître dans ce mot l'influence d'idées familières aux écoles où florissait le yoga. Dans toute la série des êtres évolués du principe changeant, le Sânkhya-Yoga posait la présence de trois facteurs dont le plus excellent est le *sattva*, la bonté. D'autre part, la hiérarchie des *tattva*, des entités issues de la prakrti, a pour sommet la *buddhi*, l'intelligence, ou *mahat*, le Grand, c'est-à-dire l'organe de la décision et de la certitude. Plus le sattva domine dans un être, plus est grand son état de pureté. Un être qui serait caractérisé par la buddhi, c'est-à-dire par la prakrti encore non individualisée, et par une buddhi dans laquelle existerait le sattva à l'exclusion des deux autres guna, ne serait pas encore à l'état d'intégration et de stabilité parfaites, puisqu'il ferait toujours partie de la prakrti, mais il serait bien près du but visé par les yogin, le *kaivalya*, l'isolement réciproque de l'âme immuable et de la nature instable. Intelligence active et consciente, le *buddhisattva* est, dans la prakrti, ce qu'il est le plus difficile de distinguer du *purusa* (1). Cette même idée, transportée sur le terrain de la dogmatique bouddhique, fera du bodhisattva l'être qui est sur le point d'atteindre, non plus l'intelligence « discriminative » du yogin, mais l'illumination parfaite d'un bouddha. Il était donc naturel qu'on remplaçât dans buddhisattva le terme spécifiquement yogique *buddhi* par le terme spécifiquement bouddhique, *bodhi* (2).

Une fois qu'il a été officiellement reconnu par une personne qualifiée, si nombreuses que soient les existences qu'il aura encore à parcourir, le futur bouddha est du moins assuré de ne jamais renaître dans un séjour infernal, ni dans un intermonde (3), ni dans une forme inférieure de la vie. De loin en loin, quand il lui arrive de vivre en même temps qu'un bouddha, il renouvelle son vœu et se fait donner une investiture de plus.

surtout puisqu'il s'agit d'un des mots les plus importants de la langue religieuse. D'ailleurs *saj* ne semble pas avoir jamais exprimé l'idée d'un attachement spirituel ou moral.

(1) Voir *Sarvadarçana-Sangraha*, p. 162 et *Yogasâra*, p. 58.

(2) Le Bouddha est un *mahâpurusa* ; le bodhisattva, un *mahâsattva*. Puisque *mahat* est un autre nom de la buddhi, ne semble-t-il pas qu'il y ait dans ces épithètes aussi un écho de la terminologie sankhyenne ?

(3) Les *lokantara* sont les espaces qui se trouvent entre trois sphères cosmiques ; comme les enfers, ce sont des séjours de punition.

En tout cas, il n'a pas à craindre d'arrêt, ni de régression. Une fois acquise, la qualité de bodhisattva ne se perd pas (1).

Aucun des grands disciples du Bouddha n'est désigné dans les Ecritures palies comme un futur bouddha. Tous en effet appartiennent à l'économie qui a pour centre la personnalité de Gautama le Çâkyamuni. Vivant alors que la parole du maître a conservé toute sa puissance et guidés par elle, ils sont entrés dans la voie qui mène directement au nirvâ*n*a. Mais l'édifice élevé par le Bouddha, comme tout ce qui est dans le monde du phénomène, n'est point à l'abri de la décrépitude et de la destruction ; lentement, le temps le ronge et le mine. Quand cinq mille ans auront passé depuis la disparition de Gautama, il n'en restera plus trace. C'est alors que paraîtra le nouveau bouddha, Maitreya, l'« être plein d'amour » qui recommencera l'œuvre du salut dans les mêmes conditions que son prédécesseur (2). En attendant que ce moment soit venu, il occupe dans le ciel des dieux Satisfaits la place que « notre » bouddha a laissée vide quand il décida de naître une dernière fois sous la forme humaine.

Dans l'église des Anciens, le bhik*s*u n'avait pas de plus ambitieux désir que d'être un saint. On n'a donc pas eu l'idée de mettre des bodhisattva dans le voisinage immédiat du Bouddha. Mais l'exemple du maître devint de plus en plus l'idéal de la vie bouddhique. Comme lui, on aspire maintenant à sauver les autres. Marchant sur ses traces, on fait passer le souci de son propre nirvâ*n*a après l'avantage et le bonheur des hommes ; on entre dans la longue et pénible carrière des bodhisattva ; on arrive à la même dignité de bouddha parfait par la même voie, l'acquisition de l'omniscience. Dès lors, les bodhisattva se multiplient à l'infini. Ils sont aussi nombreux « que les grains de sable

(1) Un bodhisattva est « fixé », *niyata*.

(2) Maitreya est annoncé comme futur bouddha dans le Dîgha-Nikâya (III, p. 76). — D'après le Lalita-Vistara (ch. V, p. 39), le Bienheureux, avant de quitter le ciel des *Tusita*, installa Maitreya comme héritier présomptif ou prince royal : il détacha de sa tête le bandeau et la tiare et les mit sur celle de son futur successeur.

Ajita, l'Invaincu, est un surnom que Maitreya reçoit fréquemment. Il paraît impossible qu'il n'y ait pas quelque relation entre Maitreya l'Ajita et Mithras, le Sol Invictus, objet de tant d'adoration dans l'empire romain.

de soixante Gange ». Ces foules innombrables travaillent au triomphe de la religion de Çâkyamuni.

On comprend qu'il y ait quelque chose d'indécis dans la conception du caractère et du rôle religieux des bodhisattva du Mahâyâna. Ils ne sont pas seulement les héritiers des augustes personnages qui avaient porté ce titre dans l'ancienne église ; on trouve chez eux certains traits qui appartenaient autrefois aux bhiksu ; d'autres encore par lesquels ils ressemblent à ces deva que l'on voit graviter autour de Gautama et s'intéresser à son œuvre. Ils tiennent donc à la fois du simple bouddhiste, du héros religieux et du dieu.

Les bodhisattva, en effet, prennent souvent place à côté des moines et des laïques dévots comme membres reconnus de l'Eglise. Un passage cité par le Çiksâsamuccaya leur prête une déclaration dont plus d'un article n'aurait pas été déplacé dans la bouche des anciens çramana : « Maintenant que le Bienheureux est éteint, c'est nous qui peinerons, qui ne rechercherons ni gain ni honneur, qui supporterons l'outrage, la menace, les ricanements... Nous rendrons l'amour pour la haine. Nous aurons peu de besoins, peu d'obligations. Nous enseignerons la Loi à ceux qui ont soif de connaître la Loi », etc. (p. 45). Et ne sont-ils pas des upâsaka, ces bodhisattva qui, au début du Lalita-Vistara, offrent au maître et à l'assemblée des disciples des dons de toute espèce, aliments et boissons, remèdes et vêtements ? Bien plus, ils tendent à remplacer le Sangha dans la triade des Joyaux et comme objet des pieuses méditations (1).

Futurs bouddhas, les bodhisattva du Grand Véhicule ont à déployer les mêmes perfections de renoncement que ceux de l'ancienne église. Ils sont eux aussi les dépositaires et les propagateurs de l'enseignement des tathâgata. Ils ont les « forces » et les « certitudes ». De tous les pores de leur peau émanent de subtils parfums. Ils projettent des rayons dont les effets sont merveilleux. A mesure qu'ils avancent dans la lente ascension qui les amènera un jour à la science parfaite, ils se dématérialisent et se soustraient aux entraves de la nature grossière. Il n'y a plus en eux ni péché, ni erreur ; ils sont dans le monde sans en

(1) Voir *BCA.*, I, 1 ; II, 4, 49 ; III, 2, 3. *Çiks*, p. 324.

subir aucune atteinte. Ils multiplient à l'infini leur corps et prennent toutes les formes pour venir au secours des créatures qui les invoquent avec foi. Comme les anciens bodhisattva, ils doivent être consacrés par un bouddha. Fils de ces Sugata que l'on assimile couramment à des monarques universels, ils sont appelés princes royaux et c'est comme tels, jamais sous l'apparence de moines, que l'art les représente (1). Au dernier stade de leur carrière, ils recevront l'onction, l'*abhiseka*, qui les intronisera à leur tour.

Enfin, pour glorifier ses bodhisattva, le Mahâyâna a fait de nombreux emprunts au monde divin. Les plus vénérés ne sont même souvent que des dieux introduits sous ce nouveau titre dans la société bouddhique. Le nom de Vajrapâ*ni*, « l'être dont la main est armée de la foudre », décèle ce personnage comme un succédané d'Indra. Il est facile de reconnaître une forme de Çiva dans le plus majestueux des bodhisattva, Avalokiteçvara. Quant à Manjuçrî, le prince royal, l'acte le plus merveilleux qui lui soit attribué ressemble fort à celui que le Mahâbhârata raconte de cet autre prince royal, Râma : le Népal était couvert par les eaux, quand Manjuçrî fendit d'un coup de cimeterre la « montagne du sud », et l'immense lac se vida (2).

Ces êtres sublimes ne sont pas toujours des héros de légendes et de mythes. Le plus souvent, ils sont sans nom et sans personnalité. On précise rarement la sphère dans laquelle ils déploient leur activité (3). On se contente de généralités vagues : ils enseignent, ils méditent, ils chantent. Invisibles, ils sont toujours présents pour apaiser, seconder, consoler les hommes. Dans les couvents de Chine, ils viennent écouter la prédication, et le supérieur, sachant qu'ils sont là entourant sa chaire, leur offre un bâton d'encens, pendant que l'assemblée chante : « Salut, bod-

(1) Dans le Tibet, les saints sont rasés et vêtus comme des bhiksu. C'est le cas de Padmasambhava, le fondateur, et de Tsong-ka-pa, le réformateur du lamaïsme. Les bodhisattva gardent leurs cheveux et sont accoutrés comme des princes.

(2) Il est vrai que Râma déboucha le lac Mânasa et vida, non le Népal, mais le Cachemire. Un haut fait semblable fut accompli par Héraklès : la Thessalie était un immense lac, mais le héros sépara l'Olympe de l'Ossa et ouvrit un passage au Pénée.

(3) Le sage Manjuçrî est le patron des astrologues ; mais en ceci, comme à bien d'autres égards, Manjuçrî est une exception qui confirme la règle.

hisattva mahâsattva, qui vous rassemblez ici en nuées, nombreux comme les sables de la mer » (1).

Il va sans dire que ces bodhisattva sont infiniment adorables. Ils sont l'objet d'un culte régulier. On s'incline devant eux trois fois le jour et trois fois la nuit. Quiconque outrage les bodhisattva outrage le Bouddha ; honorer ceux-là, c'est honorer celui-ci. La dévotion s'adresse même de préférence aux bodhisattva, se conformant d'ailleurs en cela à une injonction du maître : « Comme on vénère la nouvelle lune et non pas la pleine lune, ainsi ceux qui ont foi en moi doivent vénérer les bodhisattva et non pas les tathâgata » (2).

Les bodhisattva sont en effet, plus que les bouddhas, à même d'agir pour le bien des hommes (3). Il est donc naturel que ceux-ci tournent plus volontiers leurs pensées vers eux et qu'ils comptent sur leur aide à peu près exclusivement. Si, suivant une définition connue, la religion naît du sentiment de dépendance que l'homme éprouve à l'égard d'êtres qui peuvent influer sur sa destinée, le bouddhisme du Grand Véhicule est plus religieux que celui des Ecritures palies.

TROISIÈME PARTIE : LES DÉVELOPPEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA DOCTRINE.

A l'égard de ce qui « est », le bouddhisme a pris la même attitude qu'au sujet de ce qui « doit être ». Il est la voie moyenne entre deux extrêmes qu'il faut également éviter. En morale, il ne voulait ni du laxisme, ni de l'ascèse ; en dialectique, il s'est opposé à la fois aux dogmatistes et aux négateurs. Pourquoi et comment, le Bienheureux l'a fait savoir d'une manière précise dans un entretien recueilli par le Sa*m*yutta-Nikâya : « Les

(1) Voir De Groot, *Code du Mahâyâna*, p. 135.

(2) Citation du Ratnakûta dans *Madhyamakâvatâra* (*Muséon*, N. S. VIII, p. 255). Le même passage donne une raison surprenante de cette prééminence : « Les tathâgata tirent leur origine des bodhisattva ».

(3) La logique de la doctrine voulait que le Bouddha, de son illumination à son nirvâ*n*a, fût déjà comme en dehors du monde. Il vit, car il n'a pas encore épuisé le trésor de son karman. Mais il ne saurait plus être ni actif, ni passif. Certaines sectes se le représentaient comme plongé dans un *samâdhi* ininterrompu et gardant un éternel silence.

hommes, dit-il à son disciple Kâtyâyana, s'attachent pour la plupart soit à la croyance de l'être, soit à celle du non-être. Mais pour celui qui, à la lumière de la parfaite sagesse, voit selon la vérité que le monde naît, la croyance dans le non-être s'évanouit. Et pour celui qui, à la lumière de la parfaite sagesse, voit selon la vérité que le monde cesse, la croyance dans l'être s'évanouit aussi... Les choses ont l'être, voilà un des extrêmes ; les choses n'ont pas l'être, voilà l'autre. Ces deux extrêmes ont été évités par le Tathâgata, qui a enseigné la doctrine moyenne ». Comme pour indiquer que naître et mourir signifient pour lui entrer dans l'existence conditionnée et en sortir, le Bouddha répète la formule du Pratîtyasamutpâda (vol. III, p. 134 sq.).

Une instruction semblable est donnée par le Bouddha dans le Mahâvastu : « Les conformations, dit-il, naissent et disparaissent ; elles naissent et disparaissent en vertu d'une cause. Quiconque voit qu'il en est ainsi ne sera ni « éternaliste », ni « destructionniste ». Le Tathâgata enseigne une doctrine qui tient le milieu entre les deux extrêmes ». Ici aussi, pour faire savoir quelle est cette doctrine, il énumère la liste des nidâna (vol. III, p. 448).

L'accord de ces deux textes est d'autant plus digne de remarque que l'un appartient aux thera de Ceylan, l'autre aux Lokottaravâdin de la Grande Eglise. Dans l'un comme dans l'autre, le Bouddha commence par déblayer le terrain en réfutant les théories qui lui paraissent fausses : on ne peut pas dire qu'il n'y ait rien, puisque le mal existe autour de nous ; on ne peut pas dire que quelque chose soit, puisque ce mal n'est pas permanent (1) et peut être supprimé, voilà le côté négatif de la doctrine. Le côté positif, c'est la Loi de la Génération Conditionnée. A ceux qui nient l'existence, le Bouddha dit : génération ; à ceux qui l'affirment, il objecte : conditionnée.

Tels qu'ils sont perçus par l'intelligence humaine, les dharma sont des phénomènes impermanents et causalement enchaînés. Moyenne entre le réalisme et le nihilisme, la doctrine originaire est donc phénoméniste et déterministe. En précisant ces deux notions fondamentales de cause et de phénomène, nous retra-

(1) Le raisonnement du Bouddha découle de l'axiome que seul ce qui est stable existe d'une manière réelle.

cerons dans quelques-unes de ses lignes essentielles l'histoire ancienne de la dogmatique du bouddhisme.

La cause. Le déterminisme a été de tout temps la marque distinctive de la religion fondée par le Bouddha. Implicite à l'origine, il s'est peu à peu dégagé grâce aux discussions d'école. Bien que les textes où il est formulé appartiennent en général à la littérature proprement théologique, nous avons le droit de les utiliser. L'esprit qu'ils reflètent est bien celui du Canon.

Universalité de la cause, telle est la loi qui régit le monde et la vie. « Dans ce monde, personne n'est autonome (*svatantra*) ; tout ce qui existe dépend de causes et de conditions ». — « Toute chose est dans la dépendance d'autre chose, et la chose dont elle dépend n'est pas non plus indépendante » (*B. C. A.* VI, 26. 31). Donc, pas d'effet sans cause ; pas de cause sans effet.

De la cause à l'effet, l'enchaînement se fait d'une manière mécanique. « L'ensemble des causes n'a pas la conscience qu'il produise, et l'effet n'a pas celle d'être produit » (*BCAp.* VI, 26 (1).

Entre la cause et l'effet, il y a un lien intime et constant. Aussi la même cause produit-elle toujours le même effet. « S'il n'y avait pas de loi, il s'ensuivrait absence de toute nécessité au sujet du lieu et du temps » (2) (*BCAp.* IX, 2). S'il y a des différences entre les produits, c'est qu'il y a eu déjà dans la cause des différences amenées elles-mêmes par d'autres différences dans leurs propres causes, et ainsi de suite (*BCAp.* IX, 118). D'ailleurs, la diversité des causes auxiliaires concourt à produire des différences dans les produits (*Ib.*) (3).

(1) Si l'eau chantait dans n'importe quelle condition, on pourrait croire qu'elle a une âme (*jîva*). Mais non ; pour qu'elle murmure et qu'elle siffle, il faut qu'elle soit sur le feu (*Mil. P.*, p. 259 sqq.). La logique du déterminisme amène le bouddhisme à nier l'autonomie morale aussi bien que l'autonomie ontologique : « Pourquoi se mettre en colère contre des gens qui, en définitive, agissent en vertu des causes dont leurs actes dépendent ? » (*BCA.* VI, 22, 25).

(2) Une des hérésies condamnées par le Brahmajâlasutta est celle des « fortuitistes », qui prétendent que le monde et l'âme sont nés sans cause : *adhiccasâmuppannam.*

(3) Le bruit que fait l'eau sur le feu diffère suivant la nature du vase (*Mil. P.*, p. 261).

La cause engendre ou fabrique son produit. Elle l'engendre, et ce produit est à la fois « en connexion intime avec elle et différent d'elle ». Elle le fabrique, car, de la cause à l'effet, il y a passage d'une capacité d'action (*çakti*) à sa réalisation (*kriyâ*) : « Si l'on me demande comment il se fait que telle cause produise tel effet, je répondrai : C'est la conséquence de l'efficacité (*prabhâva*) d'une cause antécédente » (*BCA*. IX, 118). D'autre part, puisque l'effet existe et que « toute existence a pour caractère une capacité » (1), les êtres et les phénomènes sont nécessairement causes d'autres êtres et phénomènes.

Ce double rapport de connexion et de différence que l'on perçoit entre la cause et l'effet a cinq caractères obligatoires : la *non-éternité* : il faut que le germe meure, pour que naisse la pousse ; — la *non-discontinuité* : au moment où meurt le germe, la pousse apparaît ; — le *non-transfert* (2) : la pousse ne ressemble pas au germe ; — la *disproportion* : petitesse de la cause, grandeur de l'effet (3) ; — l'*homogénéité* : tel le germe, telle la pousse (4).

Enfin la scolastique a entrepris d'analyser la notion même de cause, non pas, il est vrai, sans tâtonnements et incohérences. Voici, à titre de spécimens, quelques termes et leurs définitions : Le *hetu* est la cause matérielle, spéciale à chaque objet et homogène à cet objet : le germe pour la pousse qui naît de lui. Le *pratyaya* est la cause efficiente, commune à plusieurs objets, hétérogène à ses effets : la pluie pour les plantes qu'elle arrose. Le *kârana* est la cause instrumentale : la roue du potier pour le pot qu'il façonne. Pour qu'il y ait vision de bleu, il faut une cause « dominante », *adhipati*, c'est-à-dire un œil qui voie le bleu ; un objet bleu, *âlambana* ; un auxiliaire, *sahakârin*, la lumière.

(1) *BCAp*. IX, 29. — Les choses n'existent qu'autant qu'elles produisent un effet. Le bleu est, mais seulement par le fait qu'il produit la sensation du bleu.

(2) Il y a relation de transfert, *samkrânti*, entre une chose et son image, un sceau et son empreinte, etc.

(3) « L'exemple du riz montre comment d'une petite cause peut sortir un grand accroissement » (*Madhyam. vr.*, p. 312).

(4) Il est évident que la théorie s'est appliquée d'abord au karman seul ; de là cette définition de la 5e relation : telle la qualité de l'acte, telle sa fructification. Mais les auteurs l'ont étendue à toute espèce de causes et d'effets.

D'une manière générale, le nom de cause est donné à tout acte et phénomène dont la présence est nécessaire pour qu'un acte ou phénomène apparaisse. L'essentiel est donc qu'un dharma soit dans la dépendance d'un autre dharma ; la nature et le degré de cette dépendance importent peu. Aussi s'est-on le plus souvent tenu à une proposition très vague : cela étant, ceci est ; que cela naisse, ceci naît (1). On dira que cette formule se borne à constater la relation de la cause et de l'effet, et qu'elle n'éclaire pas cette relation. Sommes-nous à cet égard plus avancés que les docteurs du bouddhisme ?

Le phénoménisme. (A) *Dans l'ancienne église.* La dialectique n'a pas moins de peine que la morale à se tenir ferme sur le terrain de la « voie moyenne ». Que l'on développât ce qu'il y a de subjectivisme implicite dans toute théorie phénoméniste, on aboutissait bientôt à l'idéalisme pur. Et si, au lieu de nier à la fois les deux extrêmes l'un par l'autre, on insistait particulièrement sur l'une des négations et qu'on négligeât l'autre, on faisait dévier la doctrine dans le sens du réalisme ou dans celui du nihilisme. Les divergences devaient d'autant plus aisément se produire que l'Eglise a toujours reconnu dans une certaine mesure les droits de l'examen personnel et de l'intuition.

Tendances réalistes. La vie se contente d'une réalité même relative et instable. Et non seulement elle s'en contente, mais encore, d'instinct, elle la dépouille de sa relativité et de son impermanence. C'est la théorie qui est préoccupée de ce qu'il y a de décevant dans les choses et qui va jusqu'à nier l'univers ; la pratique n'en continue pas moins à parler des choses comme si elles étaient certaines, et du monde comme s'il existait en vérité. La religion, ayant ses principaux contacts avec la vie et la pratique, demeure foncièrement réaliste, si négative que soit sa conception doctrinale de l'univers.

Dès l'origine, le bouddhisme s'est exprimé sur les individus

(1) Le *BCA.* (VI, 104) définit la cause par une de ces phrases condensées dont il a le secret : « Ce faute de quoi une chose n'est pas et ensuite de quoi cette chose est, c'est cela précisément qui est la cause de cette chose » (*yo hi yena vinâ nâsti yasmimçca sati vidyate, sa eva kâranam tasya*).

et sur l'ensemble des choses de la même manière que si individus et choses avaient l'être, que l'ontologie leur refuse catégoriquement. Bien loin de nier la réalité des objets perçus par notre intelligence, il a cru fermement à celle du monde perçu dans l'extase.

Originairement inconscient, ce réalisme s'est affirmé dans des sectes importantes et parfois dans des textes dont l'autorité semble n'avoir été contestée par personne. « Qu'il y ait ou qu'il n'y aït pas production de tathâgata, les choses restent ce qu'elles sont ; fixe est leur nature ; fixe, leur détermination » (1). On ne pouvait dire plus nettement que les dharma ne dépendent pas de la pensée des tathâgata.

Ce réalisme a trouvé son expression officielle dans une fraction de l'Eglise qui a porté le nom significatif de *Sarvâstivâdin*, « ceux qui affirment l'existence de toute chose ». Aux premiers siècles de l'ère chrétienne, ce groupe est de beaucoup le plus considérable du Petit Véhicule. Le concile de Jâlandhara se tient sous son influence directe. De son sein sort, au 5e siècle après J.-C., l'écrivain éminent qui rédigea l'Abhidharma-Koça, la Somme de la doctrine. Vasubandhu sut si bien y systématiser les enseignements communs à tous les bouddhistes que, malgré ses origines hinayanistes, son livre fut adopté par toutes les écoles ; et son succès ne fut pas moindre dans le Tibet, la Chine et le Japon que dans l'Inde même (2).

Le réalisme est tellement naturel à l'esprit humain qu'il semble n'avoir jamais complètement perdu ses droits dans le bouddhisme religieux. Dans les écoles philosophiques, il se dissimule en général dans le sous-sol ; mais même alors on le voit par ci par là affleurer et s'épanouir à la surface. Un des traités que citent volontiers Çântideva et son commentateur Prajñâkaramati, l'« Entretien du père et du fils », nous offre un exemple caractéristique du mélange des données réalistes et de la négation radicale. Sur une psychologie qui commence par poser des

(1) *Ang. N.* III, 134. Des formules semblables se lisent *Samy. N.* II, p. 25 ; *Kathâv.* VI, 2 ; etc.

(2) Au temps de Hiuan-tsang et d'I-tsing, les Sarvâstivâdin sont répandus dans l'Inde du nord et du centre ; ils sont nombreux à Sumatra et à Java. I-tsing appartient à une branche de cette grande secte.

objets matériels ou intellectuels, des organes pour les connaître, des phénomènes émotifs et volitifs, et qui fait de la connaissance le résultat de la collaboration de l'objet et du sujet, on finit par greffer la double négation du sujet et de l'objet.

Tendances idéalistes. Les anciens sûtra contiennent plus d'un passage d'où l'on a pu, sans en forcer l'interprétation, tirer la conséquence que les phénomènes ne sont pas autre chose que des modifications de l'intellect : tout se passe dans et pour le sujet. A un bhiksu qui voulait savoir dans quelles conditions les quatre « grands éléments » sont anéantis, le Bouddha fit cette réponse : « Il ne faut pas demander dans quelles conditions ils sont anéantis. Voici comment la question doit être posée : Où l'eau et la terre et le feu et le vent ne se trouvent-ils plus ? Où n'y a-t-il plus rien qui soit long ou court, grossier ou fin, bon ou mauvais ? Où le nom-et-forme est-il anéanti sans reste ? On peut répondre à une question ainsi posée : dans la conscience invisible, infinie, lumineuse, les éléments, les qualités, le nom-et-forme ne se trouvent plus et sont anéantis sans reste. Quand la conscience est éteinte, tout cela n'existe plus » (*Dîgha-N.* I, p. 223). Il est donc inutile de demander si et comment les éléments et leurs dérivés cesseront d'exister. Une seule chose importe au bhiksu, c'est de savoir comment ces éléments et le monde cesseront d'exister *pour lui*. Or tout cela n'existant pour lui que par son vijñâna, la dissolution de la conscience sera pour le bhiksu la dissolution du monde. Il faut comprendre de même d'autres paroles qui semblent à première vue encore plus fortement marquées de l'empreinte idéaliste : « En vérité, je te le dis, c'est dans ce corps, mortel comme il est, haut d'une brasse, mais doué de perception et d'intelligence, qu'est le monde, que sont la croissance et le décroît du monde, que se trouve la voie qui mène à la libération du monde » (*Ang. N.* II, p. 48) (1).

L'idéalisme avait un autre point d'appui dans la doctrine de l'acte et de son fruit. Tous les dharma « marchent à la suite de l'esprit », car « le karman est né de la pensée, le monde est issu du karman », ou plus simplement encore, « monde des créa-

(1) Une stance semblable de l'Udâna (I, 10) montre que le Bouddha n'envisage le problème ontologique qu'autant qu'il intéresse le salut.

tures et monde des récipients, c'est l'esprit, l'esprit seul, qui fabrique (*racayati*) ces mondes infiniment divers » (1). Nous avons là, avec l'outrance habituelle à la pensée hindoue, l'idée que les choses s'arrangent pour chaque individu en conséquence de ses actes anciens ; ce qui est bien une manière de dire qu'elles sont pour lui ce que son esprit a fait qu'elles fussent.

L'esprit fait mieux encore que d'imprimer au karman son sens et sa valeur ; les objets n'existent qu'en fonction de la pensée. Car « le caractère de l'existence est la capacité de produire une activité ». La perception est une activité mise en jeu par l'objet. Celui-ci n'existe que si un sujet le perçoit et le connaît.

Enfin, la théorie du *dhyâna* et de l'extase a contribué aussi à transformer en idéalisme le phénoménisme primitif. A mesure que, par l'extase, l'esprit s'affranchit du monde extérieur et de l'influence des résidus qu'ont laissés après elles tant d'impressions reçues, à mesure, par conséquent, qu'elle le vide plus complètement, à mesure aussi elle le fait voyager dans des régions de plus en plus soustraites aux conditions habituelles du monde phénoménal. Avec la désagrégation de la psyché extasiée croît la sublimation des univers qu'elle crée.

Tendances nihilistes. Il était facile d'interpréter certains passages canoniques dans le sens du nihilisme absolu. Le vénérable Posâla vint demander un jour au Bienheureux de lui communiquer le savoir de celui qui « voit qu'il n'y a *rien* intérieurement ni extérieurement » (*Sutta-N.* v. 1113). Posâla n'a certainement pas voulu dire que la science suprême consiste à savoir qu'il n'y a rien. Ce qu'il demande, c'est d'arriver à cet état spirituel où le monde intérieur et le monde extérieur sont également anéantis, d'arriver au salut. La réponse du Tathâgata le prouve : « Le savoir du sage accompli, c'est d'avoir la vue claire de cette vérité : le plaisir est une entrave qui ne se trouve pas dans le rien » (v. 1115). Le « rien », *âkincaññ*a, se trouve là où il n'y a plus ni nom ni forme ni existence séparée. On y arrive momentanément par le dernier degré de l'extase, définitivement par le nirvâ*n*a. Car « pour celui qui sait voir, il n'y a rien » (*Udâna*,

(1) *BCAp.*, p. 472, citation.

VII, 10). Mais qu'au lieu de comprendre que Posâla fait allusion à la région promise aux possesseurs de la sagesse suprême, on ait généralisé et dit : « dedans ni dehors, il n'y a rien du tout » (1), cette phrase devenait la formule du nihilisme radical.

Il suffisait aussi qu'on insistât sur l'opposition du stable et de l'instable et qu'on fît du premier le caractère distinctif de l'être, pour en arriver à nier la réalité vraie d'un monde toujours changeant. C'est parce que la roue de l'existence est formée de douze rais, tous sujets à naître et à mourir, que Buddhaghosa la disait vide de douze vides (*Vis. M.* ch. XVII).

On voit par ces textes pourquoi la spéculation a finalement abouti à un double concept de la « vacuité », du rien. Le monde des phénomènes est vide, parce que, relatif, il ne saurait avoir l'être. Mais l'absolu est aussi donné comme vide, parce que, dans l'absolu, il n'y a aucune détermination, aucun caractère distinctif. Le même Buddhaghosa, qui disait que la vie est une roue douze fois vide, enseignait que le *samâdhi*, la concentration de l'âme reployée sur elle-même dans l'extase, est vide par le fait même qu'il est exempt de désir, d'aversion et d'erreur. C'est dans le même sens qu'il est absolu, c'est-à-dire exempt des trois caractères que présente toute existence phénoménale, l'impermanence, la misère, l'insubstantialité.

(B) *Dans les écoles philosophiques.* Les discussions qui s'élevèrent entre sectes rivales et, plus encore, celles qu'il fallut soutenir contre les écoles rattachées au brahmanisme, ne pouvaient manquer de dégager peu à peu le réalisme, l'idéalisme et le nihilisme contenus implicitement dans le phénoménisme originel. L'évolution est achevée quand les écrivains du Sânkhya et du Vedânta polémisent contre le bouddhisme.

Çankara, qui ne connaît évidemment la religion du Bouddha que par les représentants de ces trois tendances, s'étonne qu'un chef d'école ait pu avancer en même temps des doctrines aussi divergentes. Si le Sugata, dit-il, a enseigné simultanément trois théories qui se contredisent, il a montré qu'il n'était qu'un insupportable bavard, à moins que, par haine de l'humanité, il

(1) Comme fait M. Kern, *Manual*, p. 50, note 6.

n'ait tenu à l'égarer par des raisonnements contradictoires (*Ved. Sûtra*, comm. p. 581). Au reste, Çankara ne discute avec détail que le réalisme et l'idéalisme bouddhiques. Il montre que le Sarvâstivâda est incompatible avec la doctrine de la momentanéité des phénomènes et avec la négation de toute substance stable et éternelle. L'autre système (1), qui pouvait être facilement confondu avec l'idéalisme védantique, est l'objet d'une longue discussion dans laquelle l'illustre théologien insiste sur l'existence relative, mais réelle, du monde extérieur. Quant aux nihilistes (2), il ne leur fait pas l'honneur de s'occuper d'eux : « La théorie qu'il n'y a rien est en opposition avec toutes les règles de la connaissance. Le monde où nous vivons s'impose à notre intelligence ; on ne peut le nier qu'en admettant une réalité supérieure ». Quelques siècles plus tard, ce sont les réalistes qui ne comptent plus. Pour l'auteur du Vedânta-Sâra, il n'y a que des idéalistes et des nihilistes. L'opposition entre ces deux tendances est formulée par lui en un curieux raccourci. « Des bouddhistes, dit-il, les uns enseignent *buddhir âtmâ*, les autres *çûnyam âtmâ* ». Si l'on se rappelle que le bouddhisme nie l'âtman, on comprendra, non pas « l'âme, c'est l'intelligence », « l'âme, c'est le vide », mais « les choses n'existent réellement que dans l'intelligence », formule de l'idéalisme ; « le vide seul existe réellement », formule du nihilisme.

Comme il était naturel, réalisme, idéalisme, nihilisme se sont spécialisés dans des écoles rivales. Le même travail de cristallisation qui a donné lieu à la formation des grands systèmes brahmaniques s'opère au sein du bouddhisme. On arrêta à six le nombre des philosophies « orthodoxes » ; à quatre celui des écoles officiellement rattachées au bouddhisme. Les Vaibhâsika et les Sautrântika sont réalistes ; les Yogâcâra, idéalistes ; les Mâdhyamika, nihilistes. On a dit en général que les réalistes appartenaient à l'ancienne église ou au Petit Véhicule, et que les penseurs du Mahâyâna se partageaient entre le nihilisme et l'idéalisme. A cet égard, la tradition n'est qu'approximativement

(1) Il l'appelle *Vijñânâstitvamâtravâda*, « la théorie d'après laquelle il n'y a de réel que le contenu de la conscience ».
(2) Ce sont les *Çûnyatvavâdin*, « ceux qui professent le vide ».

vraie. Plus d'une des « dix-huit » sectes anciennes professait des doctrines fort éloignées du réalisme originel.

Si divergents que soient les points de vue où ces écoles se placent, elles s'accordent du moins à confondre le problème ontologique et le problème épistémologique. L'être, objet de la connaissance, est envisagé dans son rapport avec l'intelligence, sujet de la connaissance.

Vaibhâsika et *Sautrântika*. Le contenu de notre connaissance correspond à une réalité objective. Cette réalité, nous la connaissons ou bien immédiatement et telle qu'elle est, — doctrine des Vaibhâsika —, ou grâce à la forme que l'objet perçu imprime dans notre intelligence, — doctrine des Sautrântika (1).

Le monde perçu par nos sens est réel. « Les Vaibhâsika disent : *il y a*, tout comme les disciples de Jaimini, ceux de Kapila, ceux de Kanâda » (*Madhyam. vr.* p. 523). Réel est non seulement tout ce qui se manifeste de soi-même à nos sens, mais aussi tout ce qui est intelligible, fût-ce le concept le plus abstrait. Nous connaissons les objets extérieurs « dans leur nudité », c'est-à-dire sans qu'une enveloppe vienne s'interposer entre la réalité et notre intelligence. « L'objet est saisi par la connaissance » (2).

« La connaissance est établie (*siddha*) par la sensation immédiate » ; bien plus, elle n'a pas d'autre norme que cette sensation. Les Vaibhâsika protestent contre l'idée qu'on peut aussi atteindre la réalité par l'induction. Dès que la connaissance

(1) Les Vaibhâsika sont « les hommes du Commentaire ». La Vibhâsâ est une volumineuse interprétation d'un ouvrage qu'ils ont pris comme texte fondamental, le Jñânaprasthâna (« Départ de la connaissance »). Cette école a fleuri surtout dans le Cachemire et la région de Jâlandhara.

Les Sautrântika sont les « hommes du Sûtrânta ». Ils reconnaissent la Corbeille des Sûtra comme leur autorité principale et, déclarant que la matière de l'Abhidharma est éparse dans les deux autres Pitaka, refusent de le regarder comme parole authentique du Bouddha.

On raconte que des disciples demandèrent un jour au Bouddha quel était le sens « définitif », c'est-à-dire mystérieux, du sûtra. « Puisque, leur dit le maître, vous voulez savoir la « fin » du sûtra, vous serez des Sautrântika ». On mettait donc entre Sûtra et Sûtrânta un rapport analogue à celui qu'on supposait entre Veda et Vedânta. En général, Sûtrânta est donné comme simple synonyme de Sûtra.

(2) *Artho jñânânvitah* ; *anvita*, avec le sens qu'il a quand on dit qu'une ressemblance a été attrapée, *anvita*, par le peintre.

résulte d'une opération de l'entendement, il s'y mêle un élément subjectif qui fait d'elle une représentation (*vikalpa*), un reflet de la réalité. Au contraire, la perception directe n'est pas troublée par une intervention quelconque du sujet (1).

S'appuyant sur le sûtra du faix et du porte-faix, cette école affirme l'existence réelle, et non pas seulement nominale, du *pudgala*, de l'individu. Le pudgala récolte le fruit de son karman, rejette à la mort les skandha pour en prendre d'autres, est sauvé par le nirvâna. Quelques docteurs admettent même l'existence d'un *Içvara*, point d'appui du monde des phénomènes, comme le pudgala est celui des agrégats qui se succèdent pour un même individu.

Les Sautrântika n'admettent pas que la sensation fasse connaître immédiatement l'objet perçu. Le processus est plus compliqué. La connaissance vient de l'esprit éclairer l'objet ; éclairé, l'objet imprime dans l'intelligence une forme, un aspect, *âkâra*. Les choses ne sont connues que par cette forme ; elles sont, non pas vues, mais inférées. Cette intervention de l'intelligence n'empêche d'ailleurs pas l'école d'être décidément réaliste. Elle reconnaît en effet que l'éclairement se fait *en dehors* de l'esprit et diffère par là des idéalistes. Elle affirme en même temps la réelle existence des objets matériels, intellectuels et moraux qui viennent se refléter *présentement* dans la conscience, comme dans un miroir (2). Mais elle nie non moins énergiquement la réalité de tous les dharma passés et futurs, et de tous ceux qui sont non-physiques et non-psychiques (3).

Yogâcâra (4). Comment se fait-il que l'être nous apparaisse

(1) Pour que nous voyions un objet tel qu'il est, 4 conditions (*pratyaya*) sont nécessaires et suffisantes, toutes fondées sur la réalité objective. A celles que nous connaissons déjà, *âlambana*, *sahakârin*, *adhipati*, les Vaibhâsika ajoutent le *samanantara*, l'antécédent immédiat, autrement dit, la *vâsanâ*, le résidu des expériences antérieures ; le rôle qui lui est attribué dans la perception rappelle la prolepsis épicurienne.

(2) Aussi demandait-on aux Sautrântika si la conscience qui devient bleue quand elle a la perception du bleu devient inconsciente quand elle a celle d'un objet inconscient.

(3) Nous reviendrons sur les dharma « dissociés du citta ».

(4) Ou *Vijñânavâdin*. Le fondateur de l'école, Asanga, vivait au 4e siècle. Les Yogâcara lui doivent le Mahâsûtrâlamkâra, l'ouvrage le plus important qui leur appartienne en propre. — Hiuan-tsang contribua puissamment par ses traductions chinoises à répandre le Yogâcâra en Chine. Dans le Japon, une secte florissante, le Hosso, le représente encore aujourd'hui.

comme plein, c'est-à-dire comme qualifié, déterminé et changeant ? L'école Yogâcâra pose en principe que les objets sont étrangers à l'idée que nous avons d'eux, que toute détermination est un élément ajouté par notre intelligence à la réalité, que le phénomène est entièrement de notre fait. L'être est sans « signes », et les « signes » ne se trouvent que dans la conception que nous nous faisons des choses. « Grâce à notre perception prend naissance un monde extérieur qui n'a pas de réalité » (*My. Çr. Ç.* p. 72). « Seul, l'esprit (*citta*) fonctionne ; son objet n'est qu'une apparence... Pour qui sait, rien que l'esprit ; pour qui ne sait pas, l'esprit est l'objet, et non pas autre chose » (1). — « Nous disons : La matière est formée d'atomes ; les êtres intelligents sont des personnes. Ces atomes et ces personnes, c'est nous qui les posons par le fait que nous en avons l'idée. »

Une idée est nécessairement générale ; un fait d'expérience est nécessairement particulier. Comment peut-il y avoir connexion de l'un et de l'autre ? Cette connexion n'est possible que si notre connaissance est entièrement subjective, si c'est l'intelligence qui construit son objet. Donc, nous ne connaissons pas des *visaya*, des objets, mais seulement des *vijñâna*, des états de conscience. Les choses du dehors sont inconnaissables aussi bien dans leur réalité propre que dans leurs relations réciproques. Les rapports que nous découvrons entre les phénomènes, c'est nous qui les y mettons ; et la distinction que nous cherchons à faire entre les attributs, — qualités, activités, modalités, — et les porteurs de ces attributs, entre les dharma et les *dharmin*, est, elle aussi, une création de notre pensée. Non seulement notre savoir n'est et ne peut être que relatif, mais les deux termes de la relation sont eux-mêmes subjectifs (2).

De ce que la connaissance est subjective il ne suit pas qu'elle soit dénuée de valeur. On distingue deux espèces d'idées objec-

(1) Pour le premier, il y a pure lumière sans que rien soit éclairé ; pour le second, il y a éclairement d'un objet, mais cet objet n'existe que dans le *citta* (*MSA*t. XIV, 4-6).

(2) La « connexion nécessaire » *vyâpti* qui lie entre eux les membres d'un syllogisme est dite, elle aussi, un produit de notre intelligence. En soi, la réalité est absolue et exclut, par conséquent, toute idée de relation. Même quand un raisonnement est obligatoire, il prend ses matériaux et ses formes dans le vijñâna.

tivées : les unes sont *parikalpita*, « façonnées » ; les autres sont *paratantra*, « conditionnées ». Les premières sont imaginaires, mais non pas illusoires. La perception, source de tout notre savoir des choses extérieures, est une opération de l'esprit qui, pour se produire, a besoin d'une occasion, d'un *nimitta* ; elle n'est donc pas spontanée. Chaque perception laisse dans la conscience un résidu ; le sens des mots, *artha*, n'est pas autre chose que l'intégration de tous les résidus de perceptions semblables. Perception, résidu et sens sont les trois facteurs d'une connaissance qui est « façonnée », puisque les signes qui la caractérisent lui viennent, non de l'objet, mais du sujet, et qui est sans existence réelle, puisque, objectivée, elle pose la dualité de l'objet et du sujet. Si donc, dans le langage usuel, il y a coextension du mot et du dharma, c'est que le dharma lui-même est *parikalpita* ; il est à proprement parler la représentation d'une chose, et non une chose.

S'ils restaient isolés, les dharma seraient inactifs, *akriya*. Une nouvelle opération de l'esprit les enchaîne les uns aux autres. Sériés, ils sont conditionnés. Ils ont dès lors une raison d'être (*tantra*) qui leur est extérieure (*para*). Produits en suite d'une cause, ils sont capables d'effets. Ils ne sont donc pas inexistants ; mais « leur existence n'est pas telle qu'elle est imaginée. »

« Ce que les hommes perçoivent comme de l'eau, c'est du sang pour les preta, du nectar pour les dieux ». La cause de la différence est donc bien dans le sujet qui perçoit. Toujours est-il que, pour tous les hommes, c'est de l'eau. La connaissance n'est pas chose individuelle. Aussi peut-elle être communiquée d'un homme à l'autre. Sans doute, aucune connaissance ne peut être imposée à autrui ; et, en ce sens, on a tort de prétendre que la parole autorisée est, avec la perception et le raisonnement, une des sources du savoir. Nous ne savons que ce qui existe en nous ; ni la révélation, ni le syllogisme ne peuvent être créateurs de vérité et de certitude ; ils ne donnent que ce qui est déjà contenu dans notre esprit. L'enseignement, du moins, aide à la formation autonome des concepts ; il éveille la pensée et la met en travail. Il faut donc reconnaître que tous les esprits fonctionnent de même et avec les mêmes matériaux. Et les notions que nous avons des choses peuvent être erronées ; elles ne sont certainement

pas arbitraires. Dans les individus et dans les dharma, il y a quelque chose qui les individualise comme tels, et ce quelque chose fait qu'on peut parler d'eux. Ni les uns ni les autres n'ont d'âtman, — et c'est pour cela que les pudgalavâdin se trompent — mais ils ont un *tattva*, « le fait d'être ceci », et l'erreur des négateurs, des *nâstika*, est bien plus coupable que celle des « animistes ».

Si, d'une part, le monde phénoménal se ramène à un processus exclusivement intellectuel et si, d'autre part, il y a d'un esprit à l'autre une ressemblance dans le travail effectué et dans le résultat obtenu, il faut bien croire que, sous les différences apparentes, se trouve un fond commun qui est dans tous les esprits essentiellement le même et qui est phénoménalement différencié dans chaque individu. On voit par quel chemin les Yogâcâra en sont venus à poser l'existence d'une âme. Qu'ils se soient gardés de donner à cette existence qu'il leur fallait postuler un des noms traditionnels, — *âtman, purusa, pudgala*, — on en comprend aisément la raison. Atman était éliminé d'avance, puisque les Ecritures avaient fait de ce terme l'étiquette d'idées condamnées comme hérétiques ; purusa et pudgala étaient déjà trop spécialisés en des sens qui s'écartaient du nouveau concept. Pour une entité qui, par son essence, tient à l'Etre immuable, mais qui participe à la vie dont elle est même le soutien nécessaire, les Yogâcâra ont introduit un mot nouveau, *âlaya*, « le point d'appui » (1).

En soi, l'âlaya est spiritualité pure, « sans parfum », table rase. Pur esprit, il est la connaissance. Par lui, l'intelligence fonctionne : l'âlaya en activité est l'*âlayavijñâna*, de même que le *caksurvijñâna* est l'acte visuel. Connaissance, il est la cause de tous les phénomènes : je pense, donc le monde est ; car les différences qui apparaissent dans l'Etre, ses individualisations, sont des produits de ma pensée. Non moins vraie l'affirmation : je pense, donc je suis, pourvu qu'on la prenne dans un autre sens que n'a fait Descartes : ma pensée n'est pas seulement le signe ou la preuve de l'existence ; elle en est la cause, puisqu'elle fait que mon existence m'apparaisse comme distincte. L'âlaya

(1) Dans le langage courant, *âlaya* signifie demeure, séjour : Himalaya, « séjour des neiges ». Le verbe *â-li* signifie s'attacher à, s'appuyer sur.

est donc à la fois actif et passif ; actif, il cause les phénomènes ; passif, il est leur produit. Ceux-ci, simples opérations intellectuelles, se déposent en lui à l'état de germes, *vâsanâ*, et par là le modifient et l'enrichissent. Il alimente la vie ; il est alimenté par elle.

Quand le moment sera venu, les germes emmagasinés déploieront leurs effets. C'est l'âlaya qui, à la naissance d'un individu, assemble les agrégats (1) qui le constituent. Il est la permanence et la réalité relatives des individus. A la différence du *manas*, qui particularise tout, il est ce fonds intellectuel commun par lequel deux hommes sympathisent, se comprennent et s'influencent. Enfin, participant activement à la connaissance, il fait que celle-ci soit « pourvue d'un aspect » (2) : au moment où il perçoit, l'esprit a déjà, déposée en lui, une forme résultant de toutes les vâsanâ antérieures.

Si tout phénomène est un état de l'âme et si l'âme est la source de toute connaissance, l'âme qui connaît se perçoit elle-même, et la connaissance est « une conscience de soi », *svasamvedana*. L'esprit s'éclaire lui-même, comme une lampe, éclairant un pot, s'éclaire en même temps. Cette théorie de l'âme se percevant elle-même bouleversait toutes les idées reçues. On avait toujours regardé comme un axiome que la connaissance suppose la dualité du sujet et de l'objet ; les Yogâcâra enseignèrent que « le savoir est indivis » et que « son dédoublement est une illusion ». Non, il n'y a pas dans la connaissance une face externe, le connu, et une face interne, le connaisseur ; « la réalité de l'objet à connaître est intérieure, c'est-à-dire subjective, mais cet objet apparaît *comme s'il était en dehors* ». Sujet, objet et acte de la connaissance ne font qu'un ; si la pensée se scinde en trois, c'est parce qu'elle est souillée, *samklista*.

Cette erreur de l'âme extériorisant abusivement son contenu vient de ce que sa pure lumière naturelle est voilée par l'igno-

(1) Il semblerait par conséquent que l'âlaya fût un principe nouveau, ajouté aux cinq skandha traditionnels. Mais non ! il est expressément déclaré que l'âlaya est identique aux agrégats, et tout spécialement au vijñâna. En effet, il est le principe spirituel avant ou après la souillure. Le vijñâna est ce même principe, tel que le fait la série de ses multiples expériences.

(2) Les Sautrântika disent au contraire qu'elle est nirâkâra, sans aspect.

rance. De même que le Vedânta, l'école Yogâcâra pose le fait de l'*avidyâ*, sans expliquer comment elle a pu prendre naissance. Il lui suffit de dire qu'elle a été de toute éternité et qu'elle se perpétue d'individu en individu grâce aux vâsanâ laissées par les existences antérieures. L'homme naît donc en état de souillure, et son esprit troublé se projette au dehors pour créer un monde qui ne peut être que misérable.

Lumineux de sa nature, l'âlaya est affranchi de la dualité du connaissable et du connaisseur. Mais, qu'il entre en activité, son fonctionnement le « parfume » ; parfumé, il est l'entendement, ou plutôt « l'entendement vicié » (*klistamanah*), c'est-à-dire l'intelligence individualisante et infectée de désir. C'est le manas qui fait que l'on dit : je suis ceci ; ceci est mien. Trompé par lui, l'âlaya se croit un moi déterminé et relatif, un moi opposé à un non-moi.

Cet obscurcissement de l'âme se manifeste par les *vikalpa*, les « déformations » (1), c'est-à-dire les catégories dans lesquelles se classent les caractères que l'intelligence ajoute aux êtres pour les différencier et les nommer. Les états psychiques qui accompagnent ce fonctionnement du manas, le déterminent ou résultent de son activité, sont les *caittadharma* : opérations intellectuelles (contact, idée, sensation, etc.) ; dispositions mentales favorables (foi, pudeur, énergie, etc.) ; dispositions pernicieuses (attachement, orgueil, hérésie, etc.) ; états mauvais du cœur (colère, hypocrisie, jalousie, etc.). A son tour, l'univers objectivé réagit sur le sujet. Une dernière catégorie de dharma comprend tout ce qui est donné du dehors au citta, les fruits karmiques, par exemple, et ce qui, n'ayant plus un caractère individuel et subjectif, est « séparé du citta », *cittaviprayukta* : le sens vital, la forme de l'existence, la naissance, les noms, les phrases, les lettres,... bref, les éléments de la vie intellectuelle et morale à l'égard desquels la pensée se montre réceptive et non plus active.

Que les vikalpa soient éliminés, on reconnaîtra que les individus et les choses sont vides, dénués de caractères distinctifs.

(1) Par le *kalpa*, l'esprit attribue aux choses une nature propre, *svabhâva* ; par le *vikalpa*, une nature différenciée (*MSA*t. XX-XXI, 30). C'est par un vikalpa que l'homme croit qu'il y a donateur, don, récepteur.

On y réussit par la pratique d'une méditation qui, mettant fin à toute opération intellectuelle, réintègre l'âme en elle-même et la soustrait aux conséquences d'une trompeuse dualité. L'école enseigne une méthode de nettoyage, *vyavadâna*, qui rend à l'âlaya sa pureté originelle. L'aspirant au salut doit s'approvisionner d'abord de connaissance et de mérite. Puis, il abolit l'objet, *grâhya* : par une méditation appliquée aux concepts, il dépasse la connaissance objective, liée au langage, et arrive à la pleine possession de cette idée : les objets ne sont que des mots ; il n'est rien autre que la pensée. Enfin, par un nouvel effort de méditation, il abolit le sujet, *grâhaka*, et prend position dans la réalité pure : l'âme a cessé d'être la dupe des phénomènes ; elle pénètre jusqu'au tréfonds immuable, à ce *dharmadhâtu* que les choses, les dharma, voilaient à l'âme obscurcie. Elle ne connaissait auparavant que ce qui était *paratantra* ; elle s'élève maintenant à la pleine intuition de la réalité suprême, au *parinispanna*, « tout à fait achevé ». Comme il n'est plus de chose à percevoir, ni d'être qui perçoive, l'esprit brille en lui-même.

On ne refusera pas à la doctrine des Yogâcâra le mérite d'être conséquente à quelques-uns des principes fondamentaux du bouddhisme primitif. Mais, si grande que soit la tendance naturelle de la pensée hindoue vers les conceptions idéalistes, le système des Yogâcâra est en trop complète contradiction avec les données de ce que l'on appelle le sens commun, pour que même dans l'Inde, il n'ait pas soulevé de très vives objections. « Non, disaient les docteurs du Sânkhya, il n'y a pas que des idées ; il y a aussi des objets différents de ces idées, et ces objets sont « communs », c'est-à-dire sont perçus de même par tout le monde. Si les objets n'étaient que des formes de notre entendement, une cruche, par exemple, ne serait perçue que par une personne. D'ailleurs, si le monde n'avait d'existence que dans la pensée, le résultat de la perception serait non pas : Je vois une cruche ; mais : Je suis une cruche ». — Tout idéalistes qu'ils sont eux-mêmes, les Védantins ne sont pas moins hostiles : « Votre hypothèse d'une conscience intérieure, l'âlayavijñâna, réceptacle des vâsanâ, est inconciliable avec le dogme de la momentanéité de toutes choses. L'âlaya ne peut associer entre eux les souvenirs que s'il est quelque chose de continu, embrassant les trois mo-

ments du temps ». — « S'il n'est rien d'externe, c'est ne rien dire que d'enseigner que l'objet apparaît « comme s'il était externe ». Une personne sensée dira-t-elle : Vi*sn*umitra a toute l'apparence d'un fils de femme qui a été stérile ? »

De la part des bouddhistes appartenant à d'autres écoles, les protestations ont été très vives. « Pour éviter l'hérésie de l'existence, disaient les Mâdhyamika, vous niez la nature propre des dharma en tant qu'imaginés. Pour éviter l'hérésie de la non-existence, vous affirmez leur réalité en tant que conditionnés. Vous posez donc en même temps la non-existence et l'existence, et tombez dans les deux « extrêmes » à la fois. — Vous admettez une pensée parce qu'il y a perception, et vous niez l'existence d'un objet perçu distinct de cette pensée. Autant vaudrait dire qu'il peut y avoir une vision sans qu'il y ait d'objet vu ». — « Vous dites : La connaissance a conscience d'elle-même ; se percevant, elle perçoit aussi le reflet du monde phénoménal qui ne fait qu'un avec elle. Erreur ! La pensée ne voit pas la pensée. Une lame d'épée peut-elle se trancher elle-même ? »

Un jour, les Yogâcâra furent l'objet d'une sorte d'excommunication prononcée par certains de leurs coréligionnaires. Le Mahâvastu, énumérant les causes qui peuvent faire reculer un bodhisattva dans la voie du salut, met au premier rang la fréquentation des Vijñânavâdin. Pour qu'une secte ait pu se départir de la tolérance habituelle aux bouddhistes, il faut qu'elle ait été gravement scandalisée par l'idéalisme des Yogâcâra.

Mâdhyamika (1). Les Mâdhyamika ont la prétention d'être par excellence « ceux de la voie moyenne ». Ils se tiennent, disent-ils, à égale distance et de ceux qui affirment l'éternité (ou l'existence) et de ceux qui affirment la destruction (ou l'inexistence) (2). Comme les bouddhistes de tout temps ont professé l'horreur de l'éternalisme et du destructionnisme, le nom de Mâdhyamika indique assez mal le caractère spécifique de cette école. Cependant ces docteurs avaient certainement le droit de se

(1) Les Mâdhyamika se sont scindés en plusieurs écoles. La branche la plus importante est celle qui se réclame de Nâgârjuna et qui a compté Çântideva au nombre de ses auteurs favoris.

(2) En effet, ils sont « vacuistes », plutôt que nihilistes.

regarder comme de légitimes héritiers de la doctrine du maître (1). Leur doctrine ontologique n'a fait souvent que développer et outrer les principes fondamentaux de la religion ; elle est presque entièrement basée sur les deux lois du changement incessant et de l'absolue détermination des phénomènes.

Si les postulats essentiels sont un héritage de la tradition, la méthode qui élève sur ces données l'édifice de la doctrine n'est en tout cas pas celle qui avait prévalu dans l'ancienne église. Par la manière de poser et de discuter les questions, elle rappelle plutôt certaines manifestations aberrantes de la pensée grecque. On sait que l'école éléate, pour nier le mouvement, se contentait de montrer qu'il est dialectiquement impossible d'en prouver l'existence. Nâgârjuna et ses successeurs entreprennent de même de nier les données de l'expérience usuelle, et non pas seulement le mouvement, mais aussi les notions de cause, d'espace, de temps, de connaissance, en démontrant que toutes impliquent une contradiction logique. Les Académiciens discutaient des questions de ce genre : Au moment où l'on meurt, est-on déjà dans la mort ou est-on encore dans la vie ? Au moment où l'on se lève, est-on encore assis ou déjà debout ? Ce sont des problèmes pareils que se posent les Mâdhyamika. Il y a du moins, entre les Académiciens et les disciples de Nâgârjuna, cette différence capitale que, tout en reconnaissant la difficulté logique, les premiers n'en prenaient pas occasion, comme ont fait les autres, pour conclure que l'homme ni ne se lève, ni ne meurt.

La dialectique prévaut donc contre les affirmations du sens commun. Partir de l'observation, c'est aboutir à des non-sens ou à des oppositions irréductibles. Vous voyez une lune. Ceux qui sont atteints de *timira* en voient deux. Comment savez-vous que vous avez raison et qu'eux sont dans l'erreur ? La seule attitude légitime est de ne rien affirmer. Le philosophe ne cherchera donc pas à établir une thèse ; il attendra que l'adversaire

(1) Il se pourrait même que leur fidélité relative aux enseignements de l'Eglise leur ait valu l'ironique interprétation de leur nom, dont le védantin Madhavâcârya s'est fait l'écho : « Tout en haut par l'assentiment qu'ils donnent à la parole de leur maître, tout en bas parce qu'ils ne pratiquent pas l'investigation approfondie, ils sont connus sous le nom de Mâdhyamika » (*S. Darç. S.*, p. 15).

ait fait connaître ce qu'il avance et détruira son argumentation en la réduisant à l'absurde. « Celui qui ne soutient ni ce qui est, ni ce qui n'est pas, ni ce qui participe à la fois de l'être et du non-être, il faudra du temps avant qu'on le prenne en faute ». — « Nous ne posons aucune affirmation (*niçcaya*) ; on n'a donc pas à nous demander des preuves de ce que nous disons ». Le Mâdhyamika ne dira ni oui, ni non, ni oui et non, ni ni-oui-ni-non.

Cette méthode de la quadruple négation a reçu dans l'école le nom de *prasanga* (1). Un raisonnement syllogistique aboutit à prouver l'absurdité des quatre « cas » liés les uns aux autres. Connaissance, rapport de cause et d'effet, idées de production et de produit, partout on dénonce la contradiction inhérente et par conséquent l'impossibilité logique. Veut-on démontrer qu'un être ne saurait venir à l'existence ? On commencera par poser qu'il n'y a pour lui que quatre manières de naître : naître de lui-même, — d'un autre, — d'un autre et de lui-même, — ne naître ni d'un autre, ni de lui-même. On prouvera qu'il ne saurait naître de lui-même, car il n'y aurait plus aucune différence entre le germe et la pousse ; — ni d'un autre, car pourquoi l'huile ne naîtrait-elle pas d'une pierre ? — ni à la fois d'un autre et de lui-même ; ne vient-on pas de démontrer qu'il ne naît ni de l'un de l'autre ? — Prétendre qu'il naît de ce qui n'est ni lui-même ni un autre est la plus inadmissible des hypothèses, car il faudrait en ce cas qu'il naquît sans cause ; or on sait bien que rien ne vient sans cause à l'existence. Pour démontrer qu'il n'y a ni père, ni fils, on dira : Un fils ne naît que s'il est engendré par un père. Tant que le père n'engendre pas le fils, le père n'existe pas ; mais tant que le père n'existe pas, il ne peut y avoir naissance d'un fils. Ou bien encore : il n'est pas de connaissance, s'il n'est pas d'objet connu. Il n'est pas d'objet connu, s'il n'est pas de connaissance. Puisque l'un ne peut exister sans l'autre, il n'y a existence ni de l'un ni de l'autre.

La méthode dialectique des Mâdhyamika a soulevé d'universelles protestations. Les védantins ont fait observer que l'on ne prouve pas l'existence ou la non-existence par des arguments ; qu'au contraire la validité des arguments dépend de l'existence

(1) *Prasanga* est à proprement parler le « cas ».

et de la non-existence. L'école Yogâcâra objecte que, pour prouver une doctrine, il ne suffit pas de réfuter celle des adversaires. Et d'ailleurs, la même argumentation servira à prouver la non-existence de l'organe du raisonnement, de la *buddhi*. Mais si la buddhi est niée, tout ce que l'on a essayé de nier par le raisonnement n'est plus nié du tout.

Pour conclure de l'impossibilité logique d'une idée à l'inexistence de l'objet de cette idée, il faut tenir pour certaine la correspondance de la connaissance et du connu. La pensée des Mâdhyamika n'est donc pas sceptique. A ceux qui leur disaient : L'organe du raisonnement n'est peut-être pas vrai et une preuve pourrait bien ne pas être une preuve, ils ont répondu : Oui, le raisonnement ne peut prouver l'existence ou l'inexistence d'une chose ; mais il n'en est incapable que parce que la chose est inexistante.

La méthode des quatre alternatives a été sans doute imaginée pour fermer toute issue aux écoles adverses. Elle offrait encore l'avantage de laisser la porte ouverte aux solutions mystiques. En effet, les négations ne sont pas juxtaposées ; elles valent toutes à la fois et se limitent réciproquement : il n'est rien, je le dis, en disant en même temps qu'il n'est pas vrai que rien ne soit, et ainsi de suite. Je nie toute affirmation, mais je nie aussi catégoriquement toute négation. D'ailleurs, cette intelligence qui perçoit les choses et qui raisonne sur elles, la buddhi, appartient au monde empirique et son témoignage ne vaut que pour le phénomène. Voilà bien des raisons qui nous obligent à nous demander si l'école, en posant et en niant à la fois l'inexistence (*nâsti, na nâsti*), n'a pas, par la première proposition, eu en vue le seul monde phénoménal, et par la seconde, réservé la question de l'existence d'un monde ultraphénoménal.

Un bon Mâdhyamika doit s'adonner aux quatre méditations prescrites par le maître : tout est momentané, momentané ; tout est misérable, misérable : tout est individuel, individuel ; tout est vide, vide. Cette formule remplace dans le Grand Véhicule celle des trois « caractéristiques ».

Les docteurs de l'école ont beaucoup insisté sur la momenta-

néité de toutes choses (1), sentant bien que, si ce point était accordé, les autres thèses suivraient nécessairement. La momentanéité, disent-ils, est la conséquence même d'une existence qui se manifeste à nos sens par son activité, ou plutôt par sa capacité d'action (*arthakriyâkâritva*). Or, la chose qui existe dans le présent, n'existait pas dans le passé et n'existera pas dans l'avenir, puisqu'elle n'est, à un moment donné, capable que de l'activité qu'elle déploie à ce moment-là. Que si elle était aussi capable de l'activité produite autrefois, ou de l'activité à produire plus tard, elle devrait à chaque instant déployer toutes ses activités passées, présentes et futures (2). Donc, ce n'est pas la même chose qui a existé dans les trois moments successifs. Dans ces conditions, est-il légitime de parler de choses, de personnes ? Les choses et les personnes supposent une certaine continuité d'existence. Or, il n'y a pas de continuité. Aux hérétiques (3) qui prétendaient que, pour qu'il y ait vue, il faut qu'il y ait quelqu'un qui voie, on répond : Non, l'être qui voit, n'existe qu'au moment où il voit. Autre est celui qui existait avant la vue, et cet autre n'était pas voyant.

Du deuxième article, il n'y a rien à dire. Les Mâdhyamika ne semblent pas l'avoir motivé autrement que leurs prédécesseurs : tout est souffrance, parce que tout est instable.

Il n'en est pas de même de la troisième thèse : tout est individuel (4). Ils ont attaché une importance d'autant plus grande à la bien établir qu'ils se séparaient en cela des logiciens du brahmanisme avec lesquels ils ont d'ailleurs tant de points de contact (5). Ils nient d'une manière absolue la catégorie de l'universel, *sâmânya*. « Nous ne voyons pas qu'il y ait une forme passant dans les objets momentanés et distincts de caractères, grain

(1) La scolastique ne fait pas de différence entre instable, *anitya*, et momentané, *ksanika*. Une chose instable ne saurait durer un deuxième moment ; sinon, il n'y a pas de raison pour qu'elle n'en dure pas un troisième, et ainsi de suite à l'infini. Le Bouddha, soucieux avant tout de l'impression morale produite par le spectacle de l'univers, devait dire : instable. Les docteurs, plus métaphysiciens que religieux, ont précisé : momentané.

(2) En vertu du principe que « ce qui, à un moment, est capable d'un acte, accomplit nécessairement cet acte à ce moment-là ».

(3) Les Sâmmitîya, une secte des « Anciens ».

(4) *Svalaksana*, « qui a son caractère propre ».

(5) Les philosophes du Nyâya et du Vaiçesikadarçana.

de moutarde ou montagne, comme le fil qui tient réunies les perles d'un collier ». La notion d'universel est inconciliable avec celle d'individu. Si l'universel existe dans tout être, il existe dans la cruche que voici. Si cette cruche est détruite, que devient l'universel qui s'y trouvait ? Lui survit-il ? Périt-il avec elle ? S'en va-t-il ailleurs ? S'il lui survit, il n'était donc pas dans la cruche et celle-ci n'était pas son réceptacle. S'il périt avec la cruche, il n'est donc pas éternel. S'il va ailleurs, il n'est donc pas universel. « Tous les dharma sont sans second ». On n'a pas même le droit de dire qu'une chose est « comme une autre ». Rien ne ressemble à rien (1).

Tout est vide. Nous touchons ici la doctrine la plus caractéristique de l'école, celle qui lui a valu sa réputation de nihilisme. Il importe de savoir ce qu'elle entend par vide et vacuité, *çûnya*, *çûnyatâ*.

Rappelons d'abord qu'elle n'a pas inventé ce terme. On le rencontre dans le Canon pali (2) et dans les écrits de Buddhaghosa. L'autre grande branche du Mahâyâna le connaît et l'emploie (3). Mais la vacuité joue un rôle secondaire chez les idéalistes. Ceux-ci ne lui attribuent qu'une valeur relative. Ils constantent que vacuité ne saurait signifier néant. Pour qu'une chose soit vide, disent-ils, il faut qu'il y ait existence de ce qui est vide et inexistence de ce qui ferait que le récipient fût plein ; existence d'un contenant, non-existence d'un contenu. L'âlayavijñâna est le contenant ; les choses du dehors sont le contenu. Le vide est donc externe.

D'après les Mâdhyamika, il y a vide au dedans comme au

(1) Il est possible que quelques adeptes de la philosophie Mâdhyamika, poussant jusqu'au bout la logique de ce principe et non contents de dire : « une chose ne ressemble qu'à elle-même », aient ajouté : « chaque objet a en lui-même sa raison d'être, existe conformément à son principe propre, est *svatantra* ». Cette proposition est directement contraire au dogme essentiel du bouddhisme, pour lequel tout composé a pour condition nécessaire un autre composé et qui ne connaît rien d'autonome.

(2) Un exemple : « En détournant son esprit de tous les caractères différentiels (*nimitta*), arriver en soi à la vacuité » (*Majjh. N.* III, p. 111).

(3) Le Mahâsûtrâlamkâra parle même de trois sortes de çûnyatâ différenciées suivant les formes de l'existence avec lesquelles on l'associe : les dharma « façonnés » ont une vacuité d'inexistence ; les dharma « conditionnés », une vacuité « d'existence telle » (ils existent, mais non comme on se les imagine) ; les dharma « achevés », une vacuité de nature (ils ont pour essence la vacuité).

dehors : *sarvaçûnyatvavâda.* Les choses sont instables ; comment attribuer l'être à ce qui n'existait pas tout à l'heure, à ce qui aura cessé d'exister dans l'instant prochain ? — Elles n'ont qu'un valeur relative ; le mauvais existe par rapport au bon, et le bon par rapport au mauvais ; ils n'existent donc ni l'un ni l'autre « en soi » ; ils sont vides. — Elles sont confectionnées et conditionnées ; « on ne voit pas comment une chose qui n'est pas réelle par elle-même pourrait devenir réelle grâce à une autre chose ». Nous croyons connaître les choses et nous les nommons. En réalité, nous ne les connaissons et ne les nommons que par des qualités apparentes ; les caractères différentiels que nous trouvons en elles, ce sont nos *vikalpa,* nos imaginations, qui les y mettent. S'il n'en était pas ainsi, les choses ne produiraient pas des impressions très différentes suivant les individus qui les perçoivent, une femme, par exemple. Les choses n'ont donc pas de nature propre, de *svabhâva* (1). Comme nous les connaissons et les nommons, les êtres sont des non-êtres. Ils sont semblables à un sortilège, à un mirage, au reflet de la lune dans l'eau.

On ne peut même concevoir comment ils pourraient venir à l'existence. Car l'idée de cause et d'effet renferme en elle-même une contradiction. Ou l'effet est déjà dans sa cause, ou il n'y est pas. S'il y est, comment peut-il naître de la cause ? Le lait est dans le pot ; il ne naît pas du pot. S'il n'y est pas, comment peut-il en naître ? L'huile ne naît pas d'un caillou. Et puis, qu'est-ce que ces « causes » dont on prétend que les êtres naissent ? Avant qu'ils naissent, ces causes sont des non-causes. Donc les êtres naîtraient de non-causes, ce qui est absurde. Un même raisonnement démontre qu'il n'y a ni agrégats, ni conformations ; ni passé, ni présent, ni futur ; ni haut, ni bas, ni moyen ; ni dualité, ni unité, ni pluralité. Bref, il ne peut y avoir production de rien au monde ; car « comment l'inexistant pourrait-il devenir existant,et quel autre que l'inexistant pourrait-il venir à l'existence ? »

(1) On disait *svabhâva* = *svayambhâva,* « le devenir par soi-même » ; or le Pratîtyasamutpâda a précisément pour but de nier, pour les dharma, la naissance de soi-même et d'affirmer leur *parabhâva.* « Le Pratîtyasamutpâda, c'est cela que nous appelons çûnyatâ » (*Madhyam. vr.*, p. 491). Les Yogâcâra enseignent au contraire que les choses « imaginées », et elles seules, sont vides, parce qu'elles ne naissent pas conformément au Pratîtyasamutpâda.

— Rien ne naît ; rien ne meurt : quand le lait se change en caillé, l'état de lait n'est pas détruit par l'état de lait : si le bout du doigt peut tout toucher, il ne peut pas pourtant se toucher lui-même. Il n'est pas non plus détruit par l'état de caillé, car il faudrait en ce cas que les deux états existassent en même temps. — Il n'y a pas de sa*m*sâra. « Le Bienheureux n'a-t-il pas dit : Le sa*m*sâra n'a pas commencé ? Puisqu'il n'a pas commencé, il n'existe donc pas ». — Il n'y a pas continuité d'une existence à l'autre (1). — Il n'y a ni croissance, ni décroissance d'un être (2).

L'ontologie, la psychologie et la dialectique s'accordent à démontrer l'inanité de la connaissance. L'ontologie : Le sujet et l'objet sont l'un et l'autre vides ; comment l'un pourrait-il connaître l'autre ? « Parce que les choses n'existent pas (*avidyamânâh*), on les appelle *avidyâ*, « ignorance ». — La psychologie : Dira-t-on que toute connaissance a pour origine une sensation et que la sensation est là prouvant, par sa réalité, la réalité de la connaissance ? On répond : La sensation est vide. Les gens en joie sont insensibles à la souffrance et les gens malheureux ne ressentent aucune joie. Si la souffrance et la joie existaient en soi, elles seraient nécessairement senties de même par tout le monde. — La dialectique : Si même il y avait voyant et chose à voir, le voyant ne verrait jamais la chose. En effet, la connaissance est nécessairement antérieure, simultanée ou postérieure à l'objet. Antérieure ? Sur quoi prend-elle appui pour naître ? Simultanée ? Même question ; puisque l'objet est cause de la connaissance, il ne peut être simultané à son effet. Postérieure ? D'où vient la connaissance ? Immédiatement après, l'objet à connaître n'est déjà plus.

Le nihilisme des Mâdhyamika n'a pas laissé debout les doctrines fondamentales enseignées par le Bouddha. A moins pourtant qu'en paraissant les saper, il n'ait voulu qu'elles fussent

(1) On dit que les conformations évoluent. Sont-elles éternelles ou non ? Si elles sont éternelles, elles n'évoluent pas, car ce qui est éternel est immuable. Si elles ne sont pas éternelles, elles n'évoluent pas ; aussitôt nées, aussitôt détruites. Admettons d'ailleurs qu'il y ait évolution. Deux moments successifs sont-ils deux ou un ? Un ? C'est absurde, puisqu'ils sont cause et effet. Deux ? Alors on dira aussi d'une lampe éteinte qu'elle brûle encore si une autre lampe y a été allumée.

(2) On ne voit pas, quand un objet croît, que les éléments nouveaux viennent d'autre part ; ni, quand il décroît, qu'ils aillent ailleurs. Donc, croissance et décroît sont illusoires.

respectées. Pour le moment, constatons que sa critique s'attaque aux « nobles vérités » et à leurs corollaires.

La souffrance n'est pas, car, née d'une cause, elle n'est pas en vertu de sa nature propre.

La souffrance, dit-on, est née du désir. Non, car il n'y a pas de sensation. S'il n'y a pas de sensation, il ne peut y avoir de « soif ». « Que ne crèves-tu, soif ? » (*BCA*, IX, 99).

La soif est une fille de l'ignorance. Il n'y a pas d'ignorance. Vous dites : « S'avise-t-on de se délivrer d'une liane de manguier qui a poussé dans le ciel ? Non, puisqu'elle n'existe pas. Donc l'avidyâ existe, puisque existe la recherche des moyens de la détruire. Et toutes les dépravations qui ont l'avidyâ pour cause, existent aussi ». Nous répondons : Il n'est pas besoin d'abandonner une ignorance et des dépravations qui sont sans réalité. Si elles avaient une nature vraie, elles appartiendraient de par leur nature aux individus. Comment ceux-ci pourraient-ils abandonner ce qui est propre à leur nature ? Le feu abandonne-t-il sa chaleur ?

Si la maladie n'existe pas et si la cause de la maladie n'est pas réelle, à quoi bon parler de traitement à suivre, de guérison à opérer ? « Mais nier le mok*s*a, c'est ruiner l'enseignement des bouddhas. Les tathâgata savent que les êtres sont liés dans la prison du sa*m*sâra ; comme ce sont de grands compatissants, ils leur ont enseigné la vérité pour les amener au salut ». Cette objection est sans valeur. Il n'y a pas de délivrance. Il ne peut y avoir délivrance que pour un individu lié ou pour un individu délié. Or le lié n'est pas délié, puisqu'il est lié ; à moins de croire qu'il y a pour lui en même temps lien et délivrance. Quant au délié, on ne le délie pas. A quoi servirait-il de le délier encore une fois ? S'il était possible de le délier de nouveau, un saint, qui est délié, serait donc à délier et par conséquent ne serait pas un saint. Pas de délivrance ; pas de nirvâ*n*a.

En même temps que les manifestations de la vie religieuse sombrent dans le même naufrage les caractères distinctifs des bouddhas et les bouddhas eux-mêmes. Çâkyamuni l'a déclaré sans ambages : « Le bouddha est tel qu'une mâyâ, tel qu'un songe ». La « perfection de la Sagesse » est dénuée de nature propre. Il en est de même de l'omniscience, le plus éminent des

buddhadharma. Si le Bouddha avait pour nature propre d'être un bouddha, il n'aurait pas eu besoin d'Illumination ; il n'aurait pas eu à déployer les perfections de la carrière bodhisattvique. Car « ce qui est selon sa nature propre ne saurait être le produit d'aucun acte ».

Dans la vie ordinaire, on dit d'un homme qui voit une chose, qu'il voit. Il en est de même de cette vue supérieure qui est celle du saint. Qu'elle reconnaisse la vacuité d'une seule existence, elle est reconnue de toutes. Rien n'est vide ou tout est vide, pas de milieu. Mais ce caractère d'absoluité ne vaut que pour le monde des phénomènes, le monde où règne la loi de l'enchaînement des causes et des produits : « Puisqu'il n'est aucun produit qui ne soit *pratîtya*, il n'est aucun dharma qui ne soit vide ». C'est donc aussi par rapport au monde du sa*m*sâra que valent les négations des choses religieuses. Quelques passages ne peuvent s'expliquer que par cette limitation. Répondant à l'objection, réelle ou supposée : « il y a un sa*m*sâra, puisqu'il y a son contraire, le nirvâ*n*a », Nâgârjuna dit : « Il n'y a pas de nirvâ*n*a ». Comme il précise : « Il n'y a pas de nirvâ*n*a des conformations ; il n'y a pas de nirvâ*n*a de la créature », nous savons quelle est sa véritable pensée. Le même Nâgârjuna et son commentateur déclarent catégoriquement : « Il n'y a pas de Tathâgatas ». Mais ils expliquent ce qu'il faut entendre par là : « Un Tathâgata, ce n'est pas les agrégats ; ce n'est pas indépendant des agrégats » (1). En somme, le Tathâgata ne peut être vu que par des signes qui sont des non-signes » (*Vajracched.* 5).

Le nihilisme des Mâdhyamika n'est donc pas aussi radical qu'il semble à première vue. L'école l'a corrigé de deux manières. Tout d'abord, elle a nié la négation elle-même ; elle rejette le *nâstitva*, la non-existence, aussi bien que l'*astitva*. Niant toute négation et toute affirmation, on ne dira pas : « Mort, le Tathâgata continue d'exister », ni : « Le Tathâgata n'est plus, une fois mort ». On évitera les deux bouts, *anta*, mais sans se placer entre eux : comment se mettre entre deux choses qui n'existent

(1) Voir *Madhyam. vr.*, p. 287 sq., 432. On ne peut imaginer un tathâgata qui n'ait existé de l'existence phénoménale, mais ce n'est pas cette existence qui fait de lui un tathâgata.

pas ? De plus, les Mâdhyamika ne contestent pas l'existence *relative* du monde phénoménal, ni la légitimité d'une connaissance qui a ce monde pour objet, ni la valeur des actes-semences et des effets par lesquels ils fructifient. Les choses que nous connaissons peuvent être logiquement incompréhensibles ; elles existent néanmoins, et le monde qui nous apparaît n'est faux qu'en ce qu'il est enveloppé, *samvrta*.

Non, le monde n'est pas aboli. Il ne l'est pas en tout cas pour les gens du commun. Sans doute, les êtres sont dénués de nature propre. Mais comme les ignorants ne peuvent les connaître tels, ils ne sont pas tels pour les ignorants, et par conséquent ils sont pour eux une cause de souillure et de sa*m*sâra. Si l'on demande quels mérites on acquiert par l'intervention d'un Jina illusoire, les Mâdhyamika répondent : « Les mêmes que s'il s'agissait d'un Jina existant d'une existence réelle ». En effet, l'être illusoire, mais connaissable, remplace pour l'homme ordinaire l'être réel, mais inaccessible, et tout se passe pour lui comme si l'être illusoire était réel. Pour le commun des hommes, le monde du phénomène conserve toute sa valeur avec ses trois caractères de momentanéité, de souffrance et de particularisme extrême.

Le monde n'est pas non plus aboli pour les saints. Car eux aussi doivent aller par l'expérience hors de l'expérience. Qu'importe que celle-ci ne résiste pas à la critique ? Dans son domaine se déploient les grandes vertus de charité, d'énergie, de méditation par lesquelles on réussira à triompher de l'existence phénoménale. Qu'importe encore que toute connaissance représentative soit entachée d'erreur, qu'elle soit un vikalpa ? Cela n'empêche pas que les yogin aussi n'alimentent par les représentations leur vie spirituelle, puisque la contemplation extatique naît dans le champ de ces vikalpa. Et la sensation ? La sensation a en elle son contrepoison ; c'est à l'éprouver qu'on s'aperçoit qu'elle est dangereuse. Quant aux quatre « vérités », on les acquiert vraiment par la doctrine de la vacuité. Car admettre la çûnyatâ, c'est comprendre le Pratîtyasamutpâda, et admettre le Pratîtyasamutpâda, c'est connaître les « vérités » (*Madhyam. vr.* p. 500). On déclare que la souffrance n'a pas de réalité vraie. Le principal objet des Mâdhyamika n'en est pas moins d'y mettre fin. On enseigne que l'agent et l'acte sont sans réalité propre.

S'ensuit-il qu'il ne faut pas agir ? Au contraire ! « C'est justement à l'égard de choses qui n'ont pas de nature propre qu'il est possible d'agir ». Le prochain n'« est » pas au regard de la vérité absolue ; les sages ne s'en occupent pas moins de lui et de son salut.

On trouvera que cette conception de la vie morale et spirituelle implique en tout cas une grave inconséquence. Comment la vérité peut-elle sortir de l'erreur et le salut résulter d'actes illusoires ? Les Mâdhyamika ne contestent pas cette antinomie. Ils l'acceptent comme un de ces mystères transcendants que l'intelligence humaine ne saurait pénétrer. Dans la Prajñâpâramitâ, Subhûti demande au Bienheureux quand un bodhisattva est revêtu de la « grande cuirasse ». « C'est, répond le Bouddha, quand cette réflexion se présente à son esprit : Il faut que je conduise au nirvâ*n*a les créatures dont le nombre est immense, et cependant il n'existe ni créatures qui doivent y être conduites, ni créatures qui les y conduisent. Et, malgré cette réflexion, il conduit au nirvâ*n*a toutes les créatures. Or il n'existe ni créatures qui arrivent au nirvâ*n*a, ni créatures qui en conduisent d'autres. Si le bodhisattva, entendant faire cette exposition de la Loi, n'éprouve aucune crainte, il est revêtu de la grande cuirasse ».

Les sots s'effraient à la pensée du vide universel. « Je ne suis pas », « je ne serai pas », « je n'ai rien », « je n'aurai rien », c'est ainsi qu'ils parlent dans leur épouvante. Ils ont tort. La çûnyatâ est destructive de l'attachement à la personnalité ; loin de la redouter, il faut l'aimer. « Qu'on ait peur si « on » est quelque chose ; si « on » n'est rien, qui est-ce qui a peur ? » Et puis, on tremble devant ce qui *produit* la souffrance. La vacuité *détruit* la souffrance. A quel titre en avoir peur ?

Au surplus, la doctrine de la vacuité n'est pas faite pour les sots. C'est le premier des péchés capitaux que d'enseigner la Loi profonde à ceux qui, n'étant pas capables de l'entendre, en seraient effrayés. On la réservera donc aux hommes que des mérites longuement accumulés ont fait parvenir à la dignité de bodhisattva. Loin de s'en détourner, ceux-ci s'y attacheront davantage à mesure qu'ils en comprendront mieux l'excellence.

La vacuité, en effet, détruit le monde phénoménal, cet épanouissement de noms et de formes qui est la source de toute souffrance. Elle supprime ces représentations qui ont le monde pour objet et qui donnent naissance aux dépravations morales et intellectuelles. Elle est par delà les contradictions logiques devant lesquelles succombent tous les concepts de cause et d'effet, de mouvement, de succession dans le temps, d'acte et de connaissance. La vie et la mort, l'impermanence et la continuité, le bien et le mal, tous les contrastes sont du domaine de la contingence ; la çûnyatâ les ignore et, parce qu'elle les ignore, elle est salutaire. Car on va au salut par la suppression de l'erreur. Mais l'erreur n'est pas seulement âme, pur, bonheur, éternel ; elle est aussi leurs contraires : pas de droite, s'il n'est pas de gauche. Le chemin du milieu nie tous ces couples ; il mène dans une forme de l'existence où les contrastes sont abolis.

La douleur n'existe plus pour celui qui la sait sans réalité et qui ne la considère pas comme *sa* douleur. Quiconque tient les dharma pour parfaitement « apaisés » ne se met pas en colère si on le roue de coups de bâton. Est-ce pour des querelles et pour des fêtes vaines qu'on concevra de l'irritation ou de la joie ? Et puisque toute forme est semblable à un rêve, quel homme sensé s'attachera à la forme ? Dans la femme, il n'y a pas de femme ; dans l'homme, il n'y a pas d'homme ; comment l'homme concevra-t-il de l'amour pour la femme ? Les Mâdhyamika ne se sont pas contentés de dire que l'adhésion à la vacuité était une condition indispensable du salut ; ils ont voulu même qu'elle le rendît aisé.

L'existence ultraphénoménale et les bouddhas transcendants (1). Nos sens et notre entendement sont bornés ; leur portée limite

(1) Selon l'un des livres de la secte Yogâcâra, il y a lieu de distinguer 4 sortes d'existences et, parallèlement, 4 degrés du savoir : 1° la réalité mondainement connue, *lokaprasiddhatattva* ; c'est la connaissance immédiate, celle qui trouve son expression dans le langage ordinaire ; — 2° la réalité établie sur des preuves, *yuktiprasiddhatattva* ; elle est connue par le raisonnement travaillant sur les données des sens ou celles de la tradition ; — 3° la vérité religieuse, partant elle aussi du phénomène, mais épurée et salutaire ; — 4° la vérité parfaite, qui a pour objet la *tathatâ* (*Bodhis. Bhûmi-S.*, dans *Muséon*, N. S., vol. VIII, p. 221). C'est de la troisième que nous nous occupons maintenant.

le champ de notre connaissance. Toujours changeants, ils ne peuvent atteindre que le phénomène instable. Bien téméraires, en vérité, ceux qui, sans autre moyen d'investigation, émettent des « opinions » sur le monde et sur la vie. Les auteurs d'hérésie sont des présomptueux qui, ne sachant ni ce qui est vrai, ni ce qui est faux, discutent avec assurance et disent : « Voici la vérité ; voilà l'erreur ». « Ces gens-là ne voient qu'un seul côté des choses » (*Udâna*, VI, 4). Y a-t-il donc des réalités qui soient au delà des choses transitoires et caduques ? Y a-t-il des saints, des voyants qui puissent garantir l'existence de ces réalités ? Les Ecritures bouddhiques offrent à ce propos quelques indications qu'il nous faut enregistrer.

Comme le prince Pâyâsi s'étonnait qu'on pût savoir qu'il y a trente-trois dieux jouissant tous d'une vie extrêmement longue, le vénérable Kassapa lui dit : « Vous faites comme un homme aveugle de naissance qui ne peut voir que tel objet est noir, tel autre blanc, bleu, rouge, jaune ou brun, qui ne voit ni les étoiles, ni la lune, ni le soleil, et qui dit : Personne ne peut voir ces objets. Je ne les connais pas. Ils n'existent pas... L'autre monde ne peut pas, comme vous le croyez, être vu avec un œil de chair. Mais les ascètes et les brahmanes qui habitent les solitudes silencieuses de la forêt et qui sont pleins de vigilance, d'ardeur, d'application, purifient en eux l'œil divin. Par cet œil divin, ils voient ce que ne voient pas les hommes, ce monde et l'autre monde, et les êtres qui, pour renaître, n'ont pas besoin de parents » (*Dîgha-N.* II, p. 328 sq.). Cette connaissance supérieure à celle que l'on peut obtenir par l'usage des sens et du raisonnement est la sagesse ultraphénoménale, *lokottarâ prajñâ*. Religieuse et mystique, elle n'est cependant pas encore la vision pure et parfaite de l'être absolu. Elle a pour contenu « la vérité enveloppée des yogin », *yogisaṃvṛtasatya*.

Pour connaître le dharma ultraphénoménal, il faut partir du phénomène : c'est par le monde qu'on triomphe du monde. Celui qui donne l'enseignement et celui qui le reçoit opèrent l'un et l'autre avec les moyens que le loka et le saṃsâra lui fournissent : « Pour enseigner le dharma, les Bienheureux ne s'écartent pas de la vue mondaine » (*Madhyam. vr.* p. 75). La parole des Grands Etres se fait entendre par toute espèce de formes, arbres, ins-

truments de musique, etc., si bien que la nature entière porte témoignage de leur enseignement (*MSA*t. XII, 4. 9). Quant au disciple, la « triple concentration » qui le libérera appartient aussi à l'ordre des choses phénoménales ; Asanga le déclare expressément et même il se croit obligé d'ajouter que, pour mondaine que soit cette concentration, elle n'est pas fausse puisqu'elle procure la connaissance transcendante (*Ib.* XIII, 1). Si donc le transcendant est au delà du monde, il ne s'oppose pas au monde ; ce n'est pas une différence essentielle qui les sépare. — Mais, si l'on part du loka, c'est à condition d'en sortir. Comme le dit un des livres de l'Abhidhamma-Pi*t*aka, la Dhamma-Sa*n*ga*n*i (§§ 277 sqq.), on connaît le *lokottara* par la contemplation extatique, au moyen d'un dhyâna « qui a pour caractère l'évasion et qui marche à la démolition », évasion du loka, démolition de l'édifice lentement construit par le sa*m*sâra ; un dhyâna, enfin, qui procure « la certitude de connaître l'inconnu ».

Les mots et les idées appartiennent au monde du phénomène ; l'ultraphénoménal est *akalpa* et, comme tel, échappe à toute représentation. L'appeler l'« autre moitié », *parârdha*, ou même le non-monde, *aloka*, c'est l'envisager par rapport au loka, ce n'est pas dire ce qu'il est en lui-même.

Il est donc inutile de chercher dans les textes une définition du lokottara (1). Nous pouvons du moins leur demander dans quelle mesure la notion de transcendance est venue modifier quelques-unes des doctrines fondamentales du bouddhisme.

Le lokottara et l'âme. Nous le savons, il n'y a pas d'âme, c'est-à-dire de principe permanent, dans la forme, ni dans aucun des quatre autres skandha, et tout ce qui est formé d'agrégats est nécessairement périssable. Le Bouddha a-t-il du moins laissé entrevoir la possibilité de l'existence d'une âme indépendante

(1) La secte à laquelle appartient le Mahâvastu est celle des *Lokottaravâdin*. Il ne faudrait pas conclure de son nom que la doctrine du lokottara l'ait caractérisée à l'exclusion de toute autre école. Cette appellation vient probablement de ce que les Lokottaravâdin ne croyaient pas qu'il y eût, pour l'être en général et pour le Bouddha en particulier, une forme supérieure à l'existence suprasensible, pour le premier, et au corps glorieux, pour le second.

Dans le Mahâyâna, c'est l'école Yogâcara qui a surtout développé la notion de transcendance. Mais ce serait une erreur de croire qu'elle ait fait défaut aux Mâdhyamika.

des agrégats et du monde sensible ? Et, s'il l'a fait, comment s'est-il représenté la nature et l'activité de cette âme ultraphénoménale ?

Notons d'abord la déclaration catégorique qu'il ne peut y avoir de moi particularisé (« je suis »), que s'il y a sensation, contact d'un sujet conscient et d'un objet. C'est une hérésie que de mettre un moi dans la sensation ; c'en est une aussi que de croire à l'existence d'un moi qui serait dénué de sensation. « Pourquoi cela ? Parce que là où il n'y a pas de sensation il n'y a pas non plus de « je suis » (*Dîgha-N.* II, p. 67).

Après la mort, disent certains ascètes et brahmanes, l'âme perçoit. Et comme elle est soustraite aux défectuosités de la vie, il y a alors pour elle intégrité transcendante de la conscience (1) et pureté absolue (2). — Non, répond le Tathâgata, toute perception, si subtile, si vide soit-elle, est confectionnée et grossière. Le salut, c'est la suppression de tout ce qui est composé, de toute conformation.

Dira-t-on qu'après la mort, l'âme est non percevante ? Le Bouddha fait observer qu'en ce cas on n'a plus le droit de parler d'une venue, d'une disparition, d'un agrandissement de la conscience. La conscience est liée à la sensation et aux autres skandha.

L'âme serait-elle, après la mort, dans un état qui n'est ni la perception, ni la non-perception ? Ici, le Tathâgata semble se déclarer d'accord. Ce qu'il nie, c'est qu'on puisse, alors qu'on est encore en ce monde créé, atteindre ce qui n'est atteint ni par les sens, ni par l'entendement, ni par le raisonnement (*Majjh. N.* II, p. 229 sqq.).

Quand un « excellent disciple » a pris en aversion la forme et les autres agrégats, il a fait ce qu'il avait à faire, il est un saint. Or ce n'est ni dans l'un ou l'autre agrégat, ni dans tous cinq pris ensemble, que consiste le saint. Il n'est donc pas possible de démontrer *dans la vie présente* l'existence du saint. Encore moins a-t-on le droit de dire qu'il n'existe pas « après la dissolution du corps ». Seul le saint, d'ailleurs, est intéressé par cette

(1) *Upâtivattatam viññânakasinam.*
(2) *Ânañja.*

question. Après comme avant, l'homme vulgaire est le jouet du sa*m*sâra (1).

Il résulte de ces déclarations que la perception, la conscience et tout ce qui individualise l'être, valent seulement pour le monde empirique ; qu'en dehors de ce monde empirique, il ne peut y avoir d'existence personnelle ; qu'il est insensé, pendant qu'on est incapable de pénétrer au delà du phénomène, de dire : Le moi est ceci ou cela ; après la mort, l'âme aura cette qualité, et non pas cette autre ; un saint trépassé est ou n'est pas. Les problèmes transcendants sont insolubles pour des intelligences enfermées dans les limites de la connaissance discursive. Ils ne peuvent être qu'une source de discussions oiseuses et irritantes. Le Bouddha n'a pas voulu que ses disciples les abordassent.

Le temps viendra où les théologiens affronteront ces sujets réservés. Certains d'entre eux nieront l'âme avec une décision qui est sans exemple dans les Ecritures palies. « Ceux dont on a parlé comme d'êtres, de ces êtres, en vérité, le Tathâgata a parlé comme de non-êtres. C'est pourquoi il a dit : Tous les êtres sont sans âme, sans vie, sans énergie, sans personnalité » (*Sukhâvatîvyûha* § 17). D'autres semblent laisser la porte ouverte à des solutions moins radicales. D'après la Madhyamaka-vrtti (p. 355 sqq.), les bouddhas, prenant en pitié les hommes, ont enseigné les trois thèses *âtmeti*, « il y a une âme » ; *anâtmeti*, « il n'y a pas d'âme » ; *nâtmâ na câ' nâtmeti*, « on ne peut dire ni qu'il est une âme, ni qu'il n'en est point » (2). La première est un avertissement adressé aux gens inférieurs, qui nient l'autre monde et le fruit des œuvres ; la seconde aux gens moyens, qui font le bien, mais restent attachés à l'existence ; la troisième,

(1) Voir le dialogue de Çâriputra et de Yamaka (*Samy. N.* III, p. 109 sqq.) et le 22e Sutta du Majjhima-Nikâya (vol. I, p. 140).

(2) L'âtman « n'est pas » en tout cas dans le monde phénoménal ; il « n'est pas n'étant pas » dans d'autres conditions, par exemple dans l'ultraphénoménal. Dans un passage cité par le Çiksâsamuccaya (p. 234) ; le Bienheureux, s'adressant à Kâçyapa, recommande une méditation qui a pour but l'abolition définitive de l'entendement (*citta*). Or il s'agit d'arriver à comprendre qu'on ne saisit le citta en aucun des trois moments du temps et par conséquent qu'on ne peut dire de lui ni qu'il est ni qu'il n'est pas. L'existence du citta est niée dans le présent : il n'est pas ; elle est niée dans le passé et dans l'avenir : il n'est pas n'étant pas. N'appartenant ni au passé, ni au présent, ni à l'avenir, il est « au-delà des trois routes du temps », *tryadhvasamatikrânta*. Le transcendant aussi est par-delà les trois moments du temps.

à ceux qui, « distingués par leurs aspirations et débarrassés de tout égoïsme, sont à même de pénétrer le sens réel de la parole sublime et profonde des grands ascètes ». — Les écoles qui affirment franchement le lokottara se contentent de poser l'existence d'un monde et de tathâgata ultraphénoménaux. Pour elles aussi, l'individu, comme tel, est lié aux agrégats ; il n'existe que comme « dénomination » ; il n'y a donc rien à dire de lui, sinon qu'il est dénué d'une substance permanente. S'il y avait une âme dans les individus, la délivrance serait impossible (*MSA*, XVIII, 92-103).

En résumé, la théologie bouddhique aboutit à la négation pure et simple de l'âme ou adopte un moyen chemin entre non-âme et non-non-âme, c'est-à-dire fait profession d'agnosticisme. Agnostique, son enseignement n'est pas inconciliable avec l'hypothèse d'une forme transcendante de l'être.

Le lokottara et les bouddhas. Après la mort, le Tathâgata continue-t-il d'être ? N'est-il plus ? Dira-t-on qu'il est et n'est pas ? Niera-t-on à la fois son existence et sa non-existence ? Il en est de ces questions comme de celles qu'on se pose à propos de l'âme : les discuter ne sert pas au salut. Le Bouddha les a donc laissées sans réponse. Comme le roi Prasenajit s'étonnait que le maître eût refusé de s'expliquer sur cette matière, Khemâ, une savante bhiksu*n*î, justifia son silence en disant : « Un Tathâgata est insondable comme l'océan ; ni l'un ni l'autre ne peuvent être mesurés dans leur étendue et dans leur profondeur » (*Samy. N.* IV, p. 379). Le Bouddha est insondable, parce que la pensée et le langage se meuvent dans les limites du monde phénoménal ; ils concernent les skandha, et les skandha ne sont pas ce qui fait du Bouddha un bouddha.

Aucune créature ne peut connaître le Bouddha : « Je sais, Ânanda, que bien des centaines de fois je me suis trouvé au milieu d'une assemblée de ksatriya, de brahmanes, de maîtres de maison, d'ascètes et de dieux. Et chaque fois j'ai engagé avec eux des entretiens sur des sujets religieux. Bien que mon aspect (va*nn*a) et ma voix fussent semblables à leur aspect et à leur voix, pendant que je parlais, *personne ne me connaissait*,

et l'on disait : Quel est celui-là qui parle, un dieu ou un homme ?» (*M. Parin. S.* III, 12).

La transcendance est affirmée avec plus de netteté dans les écrits théologiques. « Le Tathâgata est par delà toute contingence (*prapañcâtîta*). Ceux qui le mettent dans la contingence sont tués par le monde contingent et ne voient pas le Tathâgata » (*Madhyam. kâr.* XXII, 15). — « Le Bouddha a dépassé les conditions de l'existence phénoménale » (*lokadhammasamatikkanta, Nettip.* p. 54). — Il est « échappé du triple monde » (*Saddh. P.* p. 136), c'est-à-dire affranchi du désir, de la matière et de l'immatériel. Dans l'école Yogâcâra, non seulement le Bouddha, mais aussi ce qui le concerne est qualifié de lokottara (1). Appliquées au maître qui a montré ici-bas la voie de la guérison, ces épithètes annoncent que, par l'Illumination, il est devenu un être spirituellement nouveau, dont la puissance de vision et de connaissance dépasse immensément les conditions ordinaires. Quelques sectes ont voulu mettre encore mieux en évidence la nature exceptionnelle du Bouddha ; elles n'ont pas hésité à briser l'unité essentielle de sa personne.

Une croyance accréditée dans les milieux populaires voulait que, dans les époques d'extrême détresse, les plus grands des dieux fussent descendus de leur ciel pour naître parmi les hommes et qu'ils eussent révélé leur vraie nature par des actes surhumains de bonté et de puissance. Vis*n*u s'étant incarné en K*rsn*a, le dieu et le héros ne font qu'un. Quelquefois, les dieux ne s'incarnent pas intégralement en leur forme terrestre ; une partie seulement de leur Etre réside dans les personnages qui les représentent parmi les hommes : Arjuna est une partie d'Indra et Yudhi*sth*ira une partie de Dharma. Dans le cas d'une incarnation partielle, le dieu et le héros sont distincts. Pendant que le second accomplit ici-bas la mission dont il est chargé, le dieu continue à poursuivre, sans diminution apparente, son existence céleste et à s'acquitter de ses fonctions habituelles. Il arrive enfin qu'au lieu de « descendre » lui-même, un dieu crée des êtres à forme humaine et que, les armant d'énergies merveilleuses, il les charge de missions spéciales et temporaires.

(1) Exemples : *MSA.* IX, 12 ; XII, 9.

Incarnation totale ou partielle, création surnaturelle, la pensée religieuse ne distingue pas toujours ces divers cas. Quand, dans la Bhagavad-Gîtâ, K*rsn*a dit à Arjuna : « Maître de ma nature, je nais en vertu de ma mâyâ », il assimile en fait ses avatars successifs aux sortilèges par lesquels un magicien crée de toutes pièces un être et l'investit de sa puissance.

Dans la croyance populaire ancienne, le Bouddha était un dieu avant de prendre pour la dernière fois naissance dans un sein de femme. Cette naissance est une « descente » ; elle est expliquée par le désir de venir secourir les hommes dans leur détresse. La différence entre Çâkyamuni et K*rsn*a, c'est que le premier n'appartient pas comme le second au panthéon traditionnel. Sa nature divine, tout à fait secondaire, n'est que l'effet momentané de ses excellences anciennes. Il est dieu, mais sa naissance humaine est semblable à celle de tous les vijñâna embryonnaires qui « descendent » dans la matrice congrue à leur karman. Cette descente est une *avakrânti*, et non un *avatâra*.

A mesure que les personnages éminents du bouddhisme grandirent dans la dévotion et dans la doctrine, on sentit plus vivement le besoin de les soustraire à la souillure d'une naissance naturelle. Les grands bodhisattva viennent au monde sans l'intervention d'un père et d'une mère (1) ou naissent dans un sein virginal (2). A plus forte raison, le Bouddha ne fut plus qu'en apparence le fils de Çuddhodana et de Mâyâ ; en réalité, il est un « non-né ».

Pour l'affranchir encore mieux des impuretés du monde, on enseigna qu'il avait continué d'exister dans l'ultraphénoménal, sans rien perdre de sa majesté souveraine, et que, grâce à sa mâyâ, il avait envoyé aux hommes une sorte de vicaire, son reflet. D'après les Vetullaka, une secte qui fut condamnée par le concile de Patna, les dieux et les hommes n'ont connu du Bouddha qu'un fantôme ; le vrai Çâkyamuni n'a pas cessé de résider dans le ciel des Tusita. Le même docétisme a caractérisé les Lokottaravâdin : les bouddhas sont « ultramondains » ; par condescendance, ils apparaissent comme des êtres humains et

(1) Ils sont *aupapâduka* (pali : *opapâtika*).
(2) Ils sont *akrstoptâh*.

adaptent leur enseignement aux conditions terrestres. Grave est le péché de ceux qui méconnaissent leur nature surhumaine (1).

Dans le Mahâyâna, on ne s'est pas contenté de croire que le Bouddha, par son essence véritable, est infiniment supérieur au monde ; on a directement opposé les deux personnalités qu'on reconnaissait en lui, l'une apparente, l'autre glorieuse.

Apparent, le Bouddha est un *nirmânakâya*, « un assemblage de création » (2). On appelle ainsi des êtres fabriqués magiquement en vue d'une fin particulière. Quand un nirmâ*n*akâya a été créé pour prêcher la Loi aux hommes, il est, comme de raison, approprié à ce rôle grandiose ; il gagne les cœurs par ses excellences physiques et morales, par les qualités de sa voix et de sa prédication ; il est vraiment le représentant d'un bouddha infini, réduit aux proportions d'un monde limité. Et qu'on ne croie pas que, pour être un simple prestige, il ait moins de puissance : il a toute celle que met en lui le Bouddha éternel (3). Bien loin d'être un fantoche sans consistance, un bouddha, en sa condition de nirmâ*n*akâya, est par excellence compatissant ; il éclaire les intelligences et déploie un pouvoir infini de manifestation et d'action. Mais il est aussi un homme ; dans l'intérêt même de la mission qu'il doit remplir, son humanité, comme celle du *Christus patiens*, l'expose à la souffrance et à l'humiliation.

Le Çâkyamuni que les hommes ont connu n'était point soustrait aux misères de l'existence vulgaire. Il a souffert de la calomnie et de la désertion ; il a été blessé au pied par une pierre ; la ruine de sa patrie l'a profondément affecté ; il a été malade et c'est une indigestion qui a causé sa mort. Comment un être si parfait a-t-il pu faire si fâcheuses expériences? Quand les théologiens se sont avisés de distinguer un Bouddha vrai et un Bouddha apparent, il fut aisé de tranquilliser ceux que troublait cette flagrante infraction à la loi de l'acte et du fruit. On leur disait : La vie de celui qui a prêché le dharma n'est point l'héritage

(1) Voir *MVu.*, I, p. 96, 159, 168, etc.

(2) Le verbe *nir-mâ* et ses dérivés ne sont pas inconnus de la langue usuelle. Le *rsi* Agastya « fabriqua » *nirmame*, une femme en prenant aux êtres le membre et l'organe que chacun avait de particulièrement excellents (*MBh.* III, 94, 20).

(3) Un jour, le Bienheureux, usant de la plénitude de sa force magique, créa un *nirmitaka* et celui-ci, tout factice qu'il était, put à son tour susciter un autre nirmitaka (*Madhyam. vr.*, p. 330).

de son passé ; c'est le produit d'une volonté toute puissante qui l'a disposée pour le plus grand profit des hommes. Les Tathâgata ont un autre corps qui manifeste par sa splendeur l'excellence incomparable de leur karman.

Le conseiller légendaire du roi Açoka, Upagupta, avait bien réussi à voir le Bouddha incorporé dans la Loi, mais il ne connaissait pas encore son « corps couleur d'or ». Sur son injonction, Mâra prit l'aspect sublime du Tathâgata ; il se montra revêtu des 32 signes du Grand Homme et entouré d'une auréole large d'un pouce. Emerveillé, Upagupta s'écria : « Ah ! combien purs ont été ses karman, pour qu'il ait obtenu cette admirable rétribution ! Il l'a obtenue par ses karman, et non par ses actes présents ». Ce corps couleur d'or est le Corps-de-Jouissance, le *sambhogakâya*, ou Corps-de-Rémunération, *vipâkakâya* (1). Manifestation majestueuse et infiniment bienfaisante du Bouddha, il a les caractères essentiels des tathâgata (2) ; il est ultramondain, il est la récompense d'un long passé sans tache ; il est en quelque sorte une prédication incessante et immédiate de la Loi (3) ; seuls, les bodhisattva peuvent le percevoir (4).

Les Jina. Chaque bouddha a un sambhogakâya. Nés de la spéculation, les Corps-de-Jouissance sont fort mal individualisés. Ils n'existent guère que comme appellation commune dans la conscience religieuse. Comment la dévotion pourrait-elle s'attacher à eux ? La piété veut des objets plus personnels, qui aient un nom, une légende et des traits particuliers. Les voulant, elle les a eus. La tradition lui a fourni des personnages adorables. Naturellement, la théologie a fait rentrer ces figures dans ses cadres. Elle ne le pouvait sans les schématiser quelque peu. Elle ne leur a pourtant pas enlevé toute individualité.

(1) Pas trace, semble-t-il, du sambhogakâya dans le Canon pali. Les 32 signes essentiels et les 80 signes secondaires y sont attribués au Bouddha que les hommes connaissent.

(2) On les trouve poétiquement énumérés et décrits dans l'inscription de Fa-t'ien à Bodh Gayâ (962 ap. J.-C.). Voir Sylvain Lévi, *RHR*, 1896, p. 1 sqq., et L. de la Vallée Poussin, *JRAS*, 1906, p. 961.

(3) Nâgârjuna l'appelle « un amas de sons », *rutarâçi*, tandis que le nirmânakâya est « un amas de formes », *rûparâçi*.

(4) Le Bouddha est visible dans le monde par son Corps-de-Création et dans les Assemblées des Saints par son Corps-de-Jouissance. De même que les seuls yogin peuvent percevoir le corps subtil, le Sambhogakâya ne peut être connu que grâce à l'œil spirituel.

Dans ce nouveau système, les Corps-de-Création sont remplacés par les « bouddhas humains », *mânusibuddha* ; les Corps-de-Jouissance par les Jina, les Victorieux, qu'on appelle aussi « bouddhas célestes » ou « bouddhas de la contemplation », *dhyânibuddha* (1). Les bouddhas célestes ont chacun une épouse et un fils. Le fils porte le titre de « bodhisattva de la contemplation ». L'arrangement en triades, les noms, les attributs, les mythes décèlent le caractère divin de la plupart des Jina et des bodhisattva, leurs fils. Le plus illustre de ces derniers, Avalokiteçvara (ou Padmapâ*n*i), a certainement emprunté quelques-uns de ses traits à chacune des personnes de la Trimûrti hindoue. Un autre, Vajrapâ*n*i, « le dieu qui tient un foudre à la main », est évidemment un Indra transplanté sur le sol bouddhique.

Çâkyamuni est un bouddha terrestre, le quatrième du présent kalpa. Maitreya sera le cinquième et dernier. 5 Jina, 5 épouses, 5 fils, 5 bouddhas terrestres, le dévotion ne connaît guère que ces vingt personnages.

On se représente en général les Jina comme éternellement plongés dans une béate méditation. Les dhyânibodhisattva, qui sont en quelque sorte leurs délégués célestes, et les épouses des bouddhas agissent et sauvent ceux qui ont su gagner leur faveur. Le bouddha terrestre est, pour un temps limité, le reflet ou l'émanation du Jina qui lui correspond.

Les saints perçoivent les dhyânibuddha quand ils sont eux-mêmes en état d'extase. N'est-ce pas une manière de dire que ces augustes personnages procèdent de cette méditation ? En tout cas, le plus adoré d'entre eux, Amitâbha, quand il vient visiter ses dévots à l'article de la mort, « est tout à fait semblable au réel Tathâgata, quoiqu'il soit créé par la pensée » (2). Bien

(1) Ces deux noms, *mânusi* et *dhyânibuddha*, ne sont pas aisés à expliquer. Un dhyânibuddha semble être un bouddha des contemplatifs, plutôt que de la contemplation. Mânusibuddha, quand on eût attendu mânusabuddha, a peut-être été fait à l'imitation de dhyâni-. Mais est-il utile de discuter des mots qui ne présentent pas une garantie suffisante ? Hodgson les a empruntés à des sources népalaises, écrites ou orales, récentes en tout cas. On ne les rencontre pas, semble-t-il, dans les textes sanscrits, ni leurs correspondants dans les textes tibétains. Quand les Ecritures parlent collectivement des bouddhas célestes, elles se servent simplement du nom de bouddha ou les appellent Jina. Leurs épouses sont des « déesses ».

(2) *Sukhâvatîvyûha*, § 20. *Manomaya* signifie à la fois « spirituel » et « créé par la pensée ». On ne distingue pas toujours ce qui est fait *de* pensée et ce qui est fait *par* la pensée.

mieux, on assigne à chacun des Jina un « germe », *bîja*, et ce germe est une des syllabes mystiques dans la méditation desquelles le fidèle doit s'absorber : *a-ra-pa-ca-na*. Existant en vertu du pouvoir de réalisation qui appartient à l'extase, il est naturel qu'ils naissent sans père ni mère. Puisqu'ils sont cinq, chacun d'eux est mis en relation avec un des skandha et avec un des sens (1) ; chacun règne sur une période cosmique, a sa région propre, sa couleur, son attitude consacrée, sa science.

L'Âdibuddha. La différenciation des Jina ne porte que sur leurs caractères extérieurs. Pour tout ce qui fait d'eux des bouddhas, ils sont pareils : même excellence spirituelle, même puissance, même rôle religieux. Quelques sectes ont expliqué cette identité essentielle en posant l'existence d'un Âdibuddha (2), d'un bouddha primordial. Emanés de cet être suprême (3) ou engendrés par lui, les Jina sont considérés comme les répliques d'un même original.

Par cette idée d'un Dieu éternel et souverain, le bouddhisme dégénéré est arrivé à se confondre avec l'hindouisme sectaire. Burnouf faisait déjà remarquer que l'Âdibuddha ressemble au dieu Brahmâ. Comme Brahmâ, il « existe par lui-même » (svayambhû). Lui aussi, il est l'auteur, le père de l'univers ; par la force de la méditation, il crée les dieux, les hommes et les choses.

La doctrine de l'Âdibuddha créateur n'a guère eu de succès qu'en dehors de l'Inde. On la rencontre dans le Népal, dans le Tibet, où la secte Gelugpa adore l'éternel bouddha sous le nom de Vajradhara ; dans le Japon, où l'affirmation de l'unité absolue des bouddhas est un dogme de la secte Nithiren. Mais on aurait tort de croire que cette plante parasite n'a pas poussé aussi dans la mère-patrie du bouddhisme. A défaut du nom, on trouve dans le Lotus de la Bonne Loi plus d'une affirmation catégorique de la durée indéfinie du Bouddha (4). Au surplus,

(1) Aux sens s'ajoute le *manas*, le sens interne ; on eut vite fait de postuler un 6e dhyânibuddha, Vajrasattva, et de lui attribuer comme domaine spécial les dharma, les phénomènes d'ordre intellectuel.

(2) Quand les bouddhas sont considérés comme fils d'Âdibuddha, ils ont pour mère la Prajñâ, la sagesse transcendante.

(3) Âdi est parfois un synonyme de *parama*, suprême : Visnu est le « commencement des dieux » ; le Puskara, celui des lieux de pèlerinage, etc.

(4) Voir en particulier p. 315 sqq.

Asanga ne se serait pas élevé avec force contre cette croyance (1) si elle n'avait pas trouvé des adhérents dans les couvents de l'Inde. On comprend qu'il n'ait pas voulu d'un théisme si contraire à l'esprit bouddhique. Les grandes écoles ont donné une explication tout autre de l'unité spirituelle des bouddhas.

Le caractère ultraphénoménal des choses de la religion. Nous avons reconnu que les négations de l'école Mâdhyamika ne sont probablement radicales qu'en apparence. On déclare que tout est illusoire et qu'il n'y a ni monde terrestre, ni monde céleste. Mais puisqu'ils affirment aussi qu'il n'est pas d'acte sans fruit, ces nihilistes, pour donner satisfaction aux besoins religieux, n'auraient-ils pas soustrait les « vérités » bouddhiques à la négation universelle en les posant par delà le monde ? Cette question se pose aussi, et à plus forte raison, pour les autres écoles (2).

La vacuité est affirmée de tout ce qui est phénoménal. Quand on l'étend aux choses de la religion, à l'Illumination par exemple, on veut dire évidemment qu'elles sont vides pour autant qu'elles sont envisagées en fonction du monde empirique. En réalité, çûnyatâ et religion sont deux domaines distincts. « Le corps propre des tathâgata, dit un auteur, est double par la vacuité et par la pitié » : si la çûnyatâ est le dernier mot de la vérité mondaine, la pitié est lokottara. Même opposition entre le monde et l'« ultramonde ». Du monde, la voie de la douleur et le Pratîtyasamutpâda, en tant que loi de la production ; — de l'ultramonde, la délivrance et le Pratîtyasamutpâda, en tant que suppression de la souffrance (*Nettip.* p. 67 et 163). La réussite mondaine : le plaisir (*sukham*) ; la réussite ultramondaine : le salut (*hitam*). (*MSA* XIX, 16).

Mâra règne sur le loka. Ce qui combat Mâra, c'est la religion. La religion est donc en dehors du monde ; elle est lokottara. Quel est l'adversaire qui triomphe de l'hérésie de la personna-

(1) « Il ne saurait y avoir de bouddha incréé, car, pour devenir bouddha, il faut un approvisionnement de mérite et de savoir, et l'on ne peut acquérir ce bagage sans l'assistance d'un autre bouddha » (*MSA*t. IX, 77).

(2) Elle intéresse même l'ancien bouddhisme. On lit dans le Majjhima-Nikâya (I, p. 323 sq.) : « Un septuple savoir, noble, ultramondain, inaccessible à l'homme vulgaire, assure à qui le possède le fruit de l'entrée dans le courant. »

lité ? C'est « la vue parfaite ultraphénoménale » (*Nettip.* p. 111). Il y a cinq forces que l'on qualifie d'ultraphénoménales : la foi, l'énergie, l'attention, la concentration, la sagesse (*Ib.* p. 54 et p. 162). Quand on dit que la loi (religieuse) est absolue, *kevala*, on entend par là qu'elle est ultramondaine, non mêlée d'éléments mondains (*Ib.* p. 10). Lokottara, la voie sainte aux huit branches (*Madhyam. vr.* p. 184, etc.) ; les 5 agrégats religieux (1) ; la vertu et ses fruits ; la connaissance parfaite ; le plein éveil d'un bouddha ; l'enseignement d'un tathâgata. Aux trois mondes du désir, de la matière et de l'immatériel, on superpose un ultramonde, qui comprend, avec le nirvâ*n*a, la voie et ses fruits.

S'il y a coïncidence du lokottara et du dharma religieux, les épithètes qu'on donne communément aux choses de la religion nous font connaître aussi les caractères attribués au lokottara. Or, le dharma prêché par le Bienheureux est « en dehors du temps » *âkâlika* (*Dîgha-N.* II, p. 217). La Roue de la Loi est *nirvikalpa*, « exempte de différenciations », de ces différenciations épistémologiques qui sont le propre du monde phénoménal (*Lal. V.* p. 436). Les quatre Voies et leurs fruits sont « non englobés », *apariyâpanna* (*Dh. Sangani* §§ 992, 1094), car ils sont affranchis du sa*m*sâra. La quatrième Vérité, qui enseigne la cessation de la souffrance par la voie de religion, est « non confectionnée », *asamskrta* et, par là, soustraite au devenir, à la loi de la cause et de l'effet (*Nettip.* p. 14). Les dharma favorables au progrès religieux sont « sans signes », *alaksana* ; on ne les « trouve » pas ; on ne les obtient pas ; ils sont en dehors des relations ordinaires de la vie ; on ne peut parler d'eux ; ils ne produisent pas de karman (2).

Entre ce qui est du monde et ce qui est par delà le monde, la différence est, non pas substantielle, mais mystique. Il en est du lokottara, comme du Royaume de Dieu dans la doctrine chrétienne ; il n'est pas de ce monde, mais il se manifeste dans ce monde.

(1) Moralité, concentration, sagesse, délivrance, vue de la connaissance libératrice. Voyez *Dharma-Sangraha*, XXIII. Cet ouvrage, sous le n° XXII, énumère les 5 agrégats « mondains », forme, etc.

(2) C'est ce que la Dhamma-Sangani indique quand elle les qualifie d' « indéterminés », *avyâkata*. Le karman se traduit par des conditions mondaines, mais non les faits religieux, qui sont au contraire incoordonnés et mystiques.

Ainsi, l'on nous dit que le savoir d'un bouddha est lokottara. Cela signifie-t-il que ce savoir ne concerne pas le monde du phénomène ? Non. Il est ultramondain, parce que le sa*m*sâra ne saurait en justifier la naissance (*MSA*t. XVIII, 97). Les perfections, la charité, par exemple, peuvent être à la fois du monde et hors du monde. Tant que, donnant, je fais la différence entre le donateur, le don, le donataire, ma charité est mondaine. Purifiée de ces « trois sommets du triangle », elle est lokottara (1). Il y a si peu un abîme entre les deux domaines que, devenu transcendant, le savoir éclaire les choses du monde et que, par pitié pour les hommes, les bouddhas ont voulu que leur enseignement, de lokottara, se fît phénoménal (*M. Vu.* I, p. 168).

L'existence absolue. Ce qui est phénoménal est « vide », sans existence propre. L'ultraphénoménal est différencié ; donc, il n'est pas non plus la vraie réalité. Les grandes écoles du Mahâyâna ont postulé l'existence de l'être pur, éternel, absolu. Par cette ontologie positive, superposée aux négations de la vacuité, les Yogâcâra et les Mâdhyamika se sont singulièrement rapprochés des systèmes théosophico-philosophiques issus du brahmanisme.

Plus on ressemblait au Vedânta et au Sânkhya, plus on s'écartait de l'agnosticisme primitif. Il a fallu essayer de concilier le nouveau dogme avec la doctrine traditionnelle. La théorie des vérités multiples est née de ce besoin.

En outre, l'ancien bouddhisme ne connaissait que l'individuel. Quelle sera maintenant la relation de la monade et de l'être un ? Et puisque, dans l'échelle des individus, le plus sublime et le plus représentatif est le Tathâgata ; puisque d'ailleurs tout individu est un tathâgata en puissance, quelle place les bouddhas occupent-ils dans la nouvelle économie ? Deux théories, celles du « corps dharmique » et de « l'Embryon-de-Tathâgata », intéressent le problème des rapports de l'universel et du particulier.

(1) Le travail religieux est encore *laukika*, quand il ne s'agit que d'abandonner l'objet, le *grâhya*. Il devient lokottara par l'abandon du sujet, du *grâhaka*. Cette seconde phase suit de près la première. Cf. *MSA*. XIV, 23 sqq.

Les deux vérités (*Satyadvaya*). Un enseignement provisoire (*neyârtha*) ; un enseignement définitif (*nîtârtha*). Le premier « intentionnel » (*âbhiprâyikî deçanâ*) ; le second « intégral » (*kevalâ*). D'une part, l'usage (*vyavahâra*) ; de l'autre, la vérité suprême (*paramârtha*). L'« enveloppe » (*samvrti*) opposée à la réalité (*tattva*).

Les bouddhas sont infiniment sages, mais aussi ils sont infiniment compatissants. Leur parole s'inspire soit de la sagesse, *prajñâ*, soit de la pitié, *karunâ*. Car ils s'adressent tantôt à des saints, tantôt à des hommes ordinaires. Les hommes en effet n'ont pas tous les mêmes aptitudes et les mêmes dispositions. Les bouddhas, déployant pour les instruire une merveilleuse habileté dans les moyens, *upâyakauçalya*, proportionnent leur prédication à l'intelligence de leurs auditeurs. Ils n'ont eu garde de commencer par l'enseignement de la vacuité. Ils attendent que le disciple soit devenu un saint pour lui révéler le dharma tel qu'il est.

La théorie des deux vérités a des antécédents dans la littérature palie. Dès l'origine, semble-t-il, on a distingué dans la parole du maître, le sens, *artha*, et la lettre, *vyañjana*. Le Bouddha aurait déclaré que, des dharma, objet de son enseignement, les uns sont absolus, les autres relatifs (1). Le Samyutta-Nikâya (I, p. 135) met cette parole dans la bouche d'une nonne : « De même que, pour parler d'un assemblage de parties, on se sert du mot « char », on est *convenu* (2) de dire « être » pour une réunion d'agrégats ». Le Kathâvatthu déclare formellement que le meilleur des êtres qui parlent, le Bouddha, a fait connaître deux vérités, la vérité « commune » (3) et celle qui concerne la réalité suprême (4).

(1) *Ekâmsikâ dhammâ* ; *anekâmsikâ dhammâ* (*Dîgha-N.* I, p. 191). Ekâmsika, « qui n'a qu'une face ». Il appelle ici anekâmsika les questions qu'il qualifie ailleurs d'*avyâkata*. Cf., plus haut, la note de la p. 18.

(2) *Sammuti*, consensus. Le langage est νόμῳ et non φύσει.

(3) Nous retrouvons ici le mot *sammuti*, mais comme un équivalent de samvrti.

(4) Le meilleur moyen de consacrer le nouveau dogme était de le faire remonter au Bouddha lui-même : « Connaissant les inclinations et les dispositions des créatures, j'enseigne le dharma sous des formes nombreuses » (*Saddh. P.*, ch. II, v. 109). En cela, d'après le même ouvrage (p. 17 sq.), Çâkyamuni avait suivi l'exemple d'un lointain prédécesseur, Candrasûryapradîpa. Ce bouddha mythique avait distribué son enseignement en deux

En opposant les deux vérités, les théologiens du Mahâyâna visaient un double but : ils rétablissaient l'harmonie entre leurs propres doctrines et les Ecritures et, du même coup, écartaient les thèses de leurs adversaires. Leur objectait-on les nombreux passages où il est question d'âtman, de pudgala, de purusa, de sattva, il leur suffisait de dire que ces enseignements sont provisoires et intentionnels, qu'ils prouvent la bonté et la prudence des tathâgata. Les cœurs timides ne reculeraient-ils pas d'épouvante si, d'emblée, on leur proposait comme but à atteindre le radical anéantissement de leur moi ? Quant aux ardents, ils s'abandonneraient à leurs penchants coupables, si le Bouddha ne leur avait dit : « Celui qui a fait l'acte en récoltera lui-même le fruit dans une autre vie » (*BCAp.* IX, 73).

En même temps et sans violence, on discréditait les écoles rivales. Car la doctrine des bouddhas est toujours la même, mais il s'en faut que tous les hommes la comprennent et la gardent fidèlement. Les disciples sont comme des plantes qui, arrosées par la même pluie, vivifiées par le même soleil, n'en sont pas moins différentes de croissance. Les présomptueux et les sots ferment les oreilles à la révélation profonde. Comme le Tathâgata se disposait à prêcher le Lotus de la Bonne Loi, cinq mille membres de l'église quittèrent l'assemblée. Dans leur orgueil coupable, ils pensaient avoir acquis, quand ils n'avaient rien acquis, et compris, quand ils n'avaient pas compris. Le Seigneur dit alors : « Le grain a été séparé de la balle et la communauté, forte de sa foi, est maintenant solidement établie. Il est bon que ces orgueilleux s'en soient allés » (*Saddh. P.* p. 38 sq.). Les cinq mille rebelles étaient des Auditeurs qui ne voulaient pas changer de véhicule.

La distinction des deux vérités était trop commode pour qu'on en laissât le monopole aux Mâdhyamika. Les Yogâcâra l'ont utilisée contre les disciples de Nâgârjuna ; une école hinayaniste contre les adeptes du Grand Véhicule (1).

De ce que, pour expliquer la duplicité de l'enseignement, on

cycles adressés l'un aux Auditeurs et aboutissant au nirvâna ; l'autre aux bodhisattva, pour les conduire à l'omniscience.

(1) Voir *S. Darç. S.*, p. 22 ; Wassilief, *Buddhismus*, p. 301 ; de Stcherbatskoi, dans *Muséon*, N. S. VI, p. 145, n. 5.

a invoqué en général la grande pitié du Bouddha et la faiblesse d'esprit des auditeurs, il ne suit pas que cette doctrine relève de la seule épistémologie. S'il en eût été ainsi, on eût certainement parlé quelquefois de trois ou même de quatre « vérités », et non toujours de deux. Peut-être même eût-on évité de désigner aussi par le mot *satya*, réalité, ce qui n'eût été en somme qu'illusion et mensonge. Des déclarations expresses viennent nous confirmer dans l'impression que le satyadvaya correspond à deux ordres de réalités ontologiques. La *samvrti*, nous dit-on, comprend tous les objets extérieurs nés en vertu de la loi des causes et des effets (*BCA*, p. 352) ; — des quatre vérités saintes, trois ressortissent à la samvrti, une au *paramârthasatya* (*Ib.* p. 362) ; — la vérité enveloppée est l'objet tel qu'il est connu *sans erreur* par le monde ; la vérité absolue est la réalité incontestée, comme la connaissent les saints (*Ib.* p. 360) ; — l'aspirant au salut est tenu de ne pas nier précipitamment le phénomène ; sinon, il manque le but qu'il veut atteindre (*Ib.* IX, 76) (1). Les deux vérités expriment donc bien certaines formes de l'être. Mais ces formes elles-mêmes ne sont toutes deux réelles qu'en ce qu'elles correspondent à certains états de la pensée. L'être est ou enveloppé, ou nu. Dans le premier cas, l'enveloppe lui est imposée par l'esprit de l'homme vulgaire ; elle ne lui est pas inhérente. Si donc on ne doit pas imprudemment nier le « monde », l'insensé seul croira que, pour être sauvé, il suffit de posséder la vérité apparente. La connaissance phénoménale sert de moyen, *upâyabhûta* ; le but à atteindre, *upeyabhûta*, c'est la connaissance absolue (2). Qu'on ne prenne pas le moyen pour le but ! « Si je montre quelque chose, il faut être un sot, pour regarder le bout de mon doigt, au lieu de suivre la direction qu'il indique ».

Dans l'enseignement, le bout du doigt, ce sont les mots dont il faut bien que le maître se serve. Nom et chose nommée, con-

(1) Le monde est provisoirement nécessaire, puisqu'il est le champ de la pitié et que, pour être sauvé, il faut avoir pratiqué cette souveraine vertu.

(2) Vérité absolue et vérité relative ne sont ni une, ni deux. Si elles étaient radicalement différentes, on ne serait pas délivré de la vérité sensible, parce qu'on serait parvenu à la vérité suprême ; et personne ne serait sauvé. Si elles étaient unes, il suffirait d'avoir la vérité enveloppée pour avoir la vérité nue, et tout le monde serait sauvé.

naissance et chose connue, tout cela est « usage mondain ». « Si les saints ne parlent pas de production, de durée, de cessation, comment éveilleront-ils les hommes à la connaissance absolue ? Assurément, ils n'enseignent pas la production à la manière du monde ; mais, admettant, pour éclairer les autres, la production telle qu'elle est affirmée par le monde, ils partent de là pour instruire le monde » (*Madhyam. vr.* p. 57). Ils se servent donc du phénomène pour faire la critique du phénomène ; cette critique, *vicâra*, détruit son propre objet. Une fois le monde éliminé par elle, plus rien ne reste, non pas même la critique (*BCA*, IX, 110 sqq.) (1).

Cet éveil à la vérité pure se fait de lui-même ; il est l'aboutissement naturel du travail qui l'a rendu possible. Les entraves, les voiles sont tombés ; rien ne fait plus obstacle à la vue de la réalité. La connaissance usuelle était l'œuvre du vijñâna, de l'intelligence discursive. Que le vijñâna soit aboli, le jñâna entre en jeu, la vue directe et intégrale de la vérité, dans laquelle il n'y a pas opposition d'un sujet voyant et d'un objet vu, et qui est l'intuition sans dualité (2).

La vérité absolue est impensable, incommunicable (3). Incommunicable, les ârya ne peuvent l'acquérir que par eux-mêmes (*pratyâtmavedya*) ; elle n'admet pas d'autre preuve que leur intuition même (*BCA*, p. 367 ; *MSA* XVIII, 37).

En s'élevant ainsi du monde même à la vérité vraie, le bodhisattva s'est mis en garde contre les deux funestes hérésies dénoncées par son maître. Par l'acceptation provisoire de la vérité empirique, il a évité l'écueil de la négation (*apavâda*) ; par la critique du monde phénoménal et l'acquisition de la vérité ab-

(1) Il en est de même du Pratîtyasamutpâda, qui est la loi du monde empirique : « Quand il est bien fait, l'enseignement du Pratîtyasamutpâda aboutit pour les saints à la suppression totale du monde empirique » (*Madhyam. vr.*, p. 11).

(2) Cette méthode ressemble à celle que prescrit Plotin : on laisse la science et la pensée abolir en soi toute différence, et l'on s'unit à l'Un, de telle sorte que le voyant et le vu ne fassent plus qu'un. Voir surtout le 9e livre de la VIe Ennéade.

(3) « La réalité n'est pas accessible à l'intelligence ; l'intelligence est appelée l'enveloppe » (*BCA*. IX, 2). « Dans la vérité absolue, il n'y a place ni pour la parole, ni pour la pensée. La vérité dépasse tout ce qui est manifestation phénoménale ; elle n'est ni enseignée, ni connue » (*Madhyam. vr.*, p. 493).

solue, il a évité celui de l'imputation erronée (*samâropa*). Il a donc pris la voie moyenne et passé aussi loin du destructionnisme que de l'éternalisme.

La Réalité Essentielle (*tathatâ*). La vacuité n'est pas le dernier mot de la spéculation mahayanique. « Tels que l'individu et le phénomène existent dans la représentation intellectuelle, il n'y a pas de personnalité ; il n'y a de personnalité ni dans l'individu, ni dans le phénomène. Mais il n'est pas vrai qu'il y ait inexistence de toute façon. Quand le bodhisattva a reconnu la double inexistence de personnalité et compris que cette inexistence est la même dans les deux cas, il pénètre une réalité qui n'est encore que dénomination, parce qu'il la connaît par la perception. « Ce n'est là qu'une perception », se dit-il. Après cette station de l'esprit dans ce qui n'est encore que dénomination de la réalité, la réalité qui n'est que dénomination, cesse aussi d'apparaître. Du moment que cette réalité (dénommée) n'apparaît plus, c'est la délivrance, une délivrance qui consiste en l'absolue disparition de toute perception, puisqu'on ne perçoit plus ni individu, ni phénomène » (*MSA* XI, 47). Ce travail de libération s'est développé en deux phases : connaissance d'une réalité non phénoménale et non individualisée, mais née de la perception et liée à la parole ; élimination de cette réalité « verbale ». Ni dans l'une, ni dans l'autre, il n'y a inexistence absolue. — Un autre ouvrage de la même école, le Bodhisattvabhûmi-Çâstra, déclare que la non-dualité, indice adéquat de l'être, est l'existence et la non-existence *niées en même temps*. Enfin, les Yogâcâra ne sont pas seuls à professer cette doctrine : « Les Mâdhyamika le savent : la réalité est libérée des quatre pointes (*koti*) ; on ne peut dire d'elle ni qu'elle est, ni qu'elle n'est pas, ni qu'elle est et n'est pas, ni qu'elle est dépourvue d'être et de non-être » (*BCAp.* p. 359).

La réalité a reçu des noms divers. On l'appelle *tattva*, « le fait d'être ceci » (1) ; *dharmadhâtu*, « la substance dharmique » (2) ;

(1) Ceci et non pas autre chose ; le tattva est proche parent du *tat* des Upanisad.

(2) Quelquefois simplement *dharma*. C'est le cas dans un passage cité par le Çiksâsamuccaya, p. 322 sqq. Le dharma, est-il dit, est « égal pour tous les êtres, en dehors de tout contraste, en dehors du temps, en dehors

anâçravadhâtu, « la substance parfaitement pure » ; *bhûtakoti*, « la pointe du devenu », c'est-à-dire la suprême réalité. L'appellation la plus usuelle est *tathatâ* (1), un mot abstrait formé de l'adjectif fictif *tatha*, « qui est ainsi » (2). La tathatâ est donc « le fait d'être ainsi ». Si l'on osait fabriquer un mot sur le modèle de l'hoccéité des scolastiques, la meilleure traduction serait « siccéité ».

Le Mahâyâna ne pouvait désigner la réalité innommable d'une manière plus incolore. Ce qu'il a entendu signifier par tathatâ devient plus clair grâce aux synonymes qu'il lui arrive d'employer. La Madhyamakavrtti dit qu'elle est l'immuabilité, *avikâritvam*, l'éternelle permanence, *sadaiva sthâyitâ*. La réalité est ainsi ; elle est toujours ainsi, jamais autrement ; c'est par là qu'elle diffère du phénomène, qui est toujours changeant.

De nature, la tathatâ échappe à toute définition. Nous pouvons du moins savoir ce qu'elle n'est pas. Ce qu'elle n'est pas nous apparaîtra clairement, si nous nous demandons en quelle relation elle se trouve avec la vacuité, d'abord ; avec le monde phénoménal, ensuite.

Suivant le point de vue d'où l'on envisage les choses, çûnyatâ et tathatâ coïncident exactement ou diffèrent l'un de l'autre. « Tathatâ, tathatâ, c'est une appellation de la vacuité » (*BCAp.* IX, 150). « Çûnyatâ, tathatâ, bhûtakoti, dharmadhâtu sont synonymes » (*BCAp.* p. 354). — « Qu'est-ce que la vacuité ? L'absence de nature propre. Qu'est-ce que l'absence de nature propre ? La tathatâ » (*Madhyam. vr.* p. 264). Par rapport au monde phénoménal dont elles nient également l'existence, vacuité et réalité sont des termes équivalents.

Mais le mot de vacuité est négatif ; celui de réalité, positif. Cela seul indique que si les deux concepts sont semblables, on n'est pas arrivé par la même voie à les former. La vacuité vaut pour le monde empirique ; elle est vraie de ce qui existe en vertu

de la représentation, etc. », toutes qualifications qui appartiennent à la réalité pure.

(1) Ou *bhûtatathatâ*. En composition, et quelquefois à l'état isolé, *bhûta* a le sens de vrai, réel : « Ceci est le dharma, ceci est le vinaya ; vrai (*bhûtam*) est cette parole du Bouddha » (*Çiks.*, p. 152).

(2) *Tatha* manque au sanscrit classique, mais non pas au pali. Son contraire *vitatha* est usité en sanscrit. La langue classique a formé de l'adverbe *tathâ*, ainsi, un adjectif *tathya*, vrai.

de la loi de production conditionnée (1). Ce qui est né d'une cause n'a pas de nature propre et mérite, pour cette raison même, d'être appelé vide.

La doctrine de la vacuité est nécessaire. Abolissant le fonctionnement de l'esprit et l'activité d'une parole qui procède par imputation erronée de signes caractéristiques, elle met fin à l'épanouissement du monde visible. Mais si l'on était assez imprudent pour s'attacher à la vacuité, on perdrait tout le bénéfice du travail précédemment accompli. « La vacuité a été proclamée par les Jina comme le moyen d'échapper à toutes les hérésies ; mais ils ont déclaré incurables ceux qui professent l'hérésie de la vacuité » (*Madhyam. Kâr.* XIII, 8). Un homme est malade ; le médecin lui administre un remède. Ce remède, après avoir expulsé la maladie, reste dans les entrailles de cet homme. Le malheureux est plus gravement malade qu'auparavant. Il en est de même de la vacuité. Mieux vaut l'hérésie de la personnalité, — aussi grande cependant que le Meru, — que celle d'un homme qui, par attachement à la non-existence, professe la çûnyatâ (*Madhyam. vr.* p. 248) (2). Il faut donc adhérer à la çûnyatâ, mais à la condition d'en sortir. On en sort par la pratique assidue de la çûnyatâ (3). On la dépasse par la doctrine de la tathatâ. Entendu en son sens véritable, le vide est l'être absolu, en qui se résolvent toutes les contradictions, en qui se fait la synthèse de l'affirmation et de la négation, de l'objet et du sujet, du moi et du non-moi. Le vide ainsi compris est à la fois l'être et le non-être, puisqu'il est l'être de tout ce qui est et le non-être de tout ce qui paraît.

L'absolu n'abolit pas le relatif. De même que les vérités suprême et provisoire, ils ne sont ni un, ni deux. Il n'y a pas deux

(1) « Le Pratîtyasamutpâda et la çûnyatâ, c'est tout un » (*Madhyam. vr.*, p. 491). L'auteur ajoute : *sâ prajñaptir upâdâya*, c'est-à-dire « c'est la notification, quand il y a eu susception (d'éléments différenciés) » la réalité prend cette forme différenciée pour être objet de connaissance et de communication.

(2) La théologie bouddhique a donc nié l'être de la même manière que les mystiques allemands niaient Dieu. Dieu, disaient-ils, est un néant sans nom, la négation de tout ce que l'homme peut penser ou dire. Il faut l'appeler Rien, ce qui veut dire qu'il n'est rien de tout ce que les êtres créés connaissent ou nomment.

(3) La 4e des 20 formes de la vacuité énumérées par le Dharma-Sangraha, § 41, est la çûnyatâ de la çûnyatâ.

principes coéternels, dont l'un serait le dharma, l'autre l'avidyâ. Il n'en est qu'un, le dharma. Mais le dharma est ou pur ou souillé. Dans le premier cas, il est la tathatâ ; dans le second, l'avidyâ. Il n'y a pas non plus deux sortes d'êtres, ceux qui sont affranchis et ceux qui ne le sont pas. Quelques-uns, il est vrai, ont rejeté les enveloppes qui voilent le dharma ; les autres ont l'esprit encore enlacé par les dépravations de l'attachement, de la répulsion et de l'erreur. A considérer les choses du point de vue de la vérité profonde, les uns et les autres sont « naturellement affranchis » (*BCAp.* IX, 151). Tous sont affranchis, parce que tous sont dénués de nature propre ; ils sont dénués de nature propre, parce que la tathatâ englobe tout.

La tathatâ est, en effet, inhérente à toutes les choses finies. « Le dharma est le même en toutes les créatures » (1). Qu'on ne croie pas qu'il se manifeste chez les purs et non chez les misérables ; chez les saints et non chez les hommes vulgaires ! Il n'y a en lui ni supériorité, ni infériorité ; il ne fait pas acception de terrain. « Le dharma est comme l'espace ; il ne décroît, ni ne grandit » (2). — « En vérité, il n'y a dans le monde rien qui soit autre que le dharmadhâtu ». Tous les êtres sont des « lieux » de dharma, des *dharmapadâh*. Qu'on enlève aux individus ce qui en fait des individus, il reste le dharmadhâtu, qui seul est réel (*MSA* XI, 50 sq.). Dans l'état d'impureté où ils sont, la tathatâ est en eux comme une pierre précieuse en sa gangue (3).

La tathatâ n'abolit l'univers que pour ceux qui sont restés à mi-chemin. « La connaissance qui a pour objet la tathatâ est réalisée sans qu'on fasse de distinction, en ce sens qu'elle ne voit pas de différence entre le relatif (*nimitta*) et l'absolu (tathatâ). Aussi les Auditeurs et les bodhisattva conçoivent-ils l'absolu tout autrement. Les premiers opposent le relatif et l'ab-

(1) Le dharma est ici un des noms de la réalité suprême.

(2) Voir la remarquable méditation sur le dharma que le Çiksâsamuccaya emprunte au Dharma-Sangîti-Çâstra (p. 322 sq.).

(3) Aussi la nature entière révèle-t-elle la Réalité : « Toutes les formes expriment l'enseignement des Grands Etres, toutes les formes, c'est-à-dire les arbres, les instruments de musique, etc. » (*MSA.* XII, 4). — « De même qu'une harpe résonne dès qu'elle est mise en mouvement par le vent, — or il n'y a pas là de musicien, et pourtant les sons se font entendre, — de même, mise en mouvement par les dispositions de tous les êtres, la voix du Bouddha retentit spontanément » (*Madhyam. vr.*, p. 366 sq.).

solu ; ils arrivent à l'absolu en éliminant de leur esprit tout ce qui est relatif et en fixant leur pensée sur la région de l'absolu. Les bodhisattva ne voient pas de relatif qui soit indépendant de l'absolu et voient l'absolu dans le relatif même » (*Ib.* XIX, 52). Asanga met ici le doigt sur une des principales divergences qui séparent le Grand et le Petit Véhicule. Si l'ancienne église a prêché le renoncement au monde et enseigné une théorie égoïste du salut, c'est qu'elle a mis un abîme entre le phénomène et les hautes valeurs religieuses. Le Mahâyâna veut qu'après avoir reconnu la vanité de tout ce qui est phénoménal, on revienne au *loka*, mais pour le regarder d'un œil tout autre qu'auparavant. Il a donc vu la réalité au fond de l'univers changeant, et justifié ainsi le devoir imposé aux bodhisattva de travailler au bien des créatures.

Parler des caractères de la tathatâ, ce serait commettre un abus de langage ; la tathatâ n'a pas de caractères. Elle ne saurait en avoir ni d'universels, ni de différentiels. Rien ne la distingue d'une autre réalité, puisqu'elle est la réalité unique ; rien en elle ne se met à part du reste par des signes particuliers, puisqu'elle est parfaitement homogène.

N'ayant pas de caractères, elle échappe à toute affirmation, à toute négation, « être et non-être ; ainsi et autrement ; diminution et croissance ; purification et souillure » (*MSA* VI, 1). Elle est tellement autre que le sa*m*sâra qu'on l'identifie souvent avec ce qui est l'opposé du sa*m*sâra (1), le nirvâ*n*a : « De nature, tous les dharma sont éteints (*nirvrtâh*) ». Ils sont éteints, parce que la tathatâ, qui est toute leur réalité, est éteinte elle-même.

Eteinte, elle jouit d'une quiétude parfaite. Dès l'origine des choses, les dharma ont été et sont apaisés, *âdiçântâh*. Eteinte, elle est étrangère à ces contrastes entre lesquels oscille sans cesse la vie empirique, « devenir et non-devenir, vérité et mensonge, permanence et destruction, bonheur et malheur, pur et impur,

(1) Ceci ne contredit point ce que nous venons de voir à propos des rapports de la tathatâ et du phénomène. L'absolu est inhérent à tout ce qui est relatif, mais étranger à tout ce qui, du relatif, fait un être relatif. Le tattva est *prapañcair aprapañcita*m, non manifesté par les manifestations (phénoménales). Cf. *Madhyam. Kâr.* XVIII, 9.

personnalité et insubstantialité, vide et non-vide, unité et diversité, commencement et fin » (*BCAp.* IX, 2). Bien mieux, toutes les oppositions trouvent leur accord dans la tathatâ : « Tel le nirvâ*n*a, tel le sa*m*sâra ; tel le sa*m*sâra, telle la souillure ; telle la souillure, telle la purification (*Madhyam. vr.* p. 374) (1). S'il n'y a pas de différence dans la réalité, la réalité est l'identité parfaite. Un des synonymes de tathatâ est *samatâ*, la similitude (2). Tout est même. Pas de moi, ni de non-moi. Si je pose un moi, c'est moi qui, gratuitement, crée la différenciation, et mon erreur est la conséquence de mon état de souillure.La tathatâ est donc par essence la non-dualité, *advaya*. Elle pénètre comme telle toutes les grandes valeurs religieuses. L'Illumination est inconnaissable, parce qu'elle supprime l'idée d'un sujet et d'un objet. « Ceux qui marchent dans la dualité ne s'efforcent pas comme il convient ; ils travaillent en vain. Qu'est-ce que marcher dans la dualité ? C'est dire : Moi j'abandonnerai la passion, j'abandonnerai la haine. Ils ont posé un moi. Ce sont des gens mal partis » (*Ib.* p. 463). Aussi dit-on maintenant de la réalité universelle ce que l'ancien bouddhisme affirmait de la doctrine : Le *tattva* n'a qu'une saveur (*Ib.* p. 375). — « Le réel est intérieurement et extérieurement la destruction de ce qui différencie et personnalise ; on y arrive, quand on ne perçoit plus aucun objet, intérieurement et extérieurement » (*Ib.* p. 340).

Dénuée de signes, la tathatâ est en dehors de la connaissance discursive ; elle est *nirvikalpa*, sans idée ; « on ne peut ni la saisir, ni la connaître, ni la faire connaître, ni la révéler » (*Çik*s. p. 256). — Elle est autonome, *ânimittika* (3) ; en dehors de la

(1) Il est bien entendu que ces égalités ne valent que *paramârthata*h, c'est-à-dire du point de vue de la réalité absolue.

(2) La samatâ est un caractère que la tathatâ partage avec l'espace et le nirvâ*n*a. Cf. *Çik*s., p. 9.

(3) Le *nimitta*, qui est en même temps la cause occasionnelle et le signe caractéristique, est à ce double titre l'indice du monde phénoménal. « Comme l'éléphant sert à briser les ennemis, ainsi fait l'examen critique de tous les signes auxquels s'attachent les idées » (*MSA.* XVIII, 58). Dans *MSA.* XIX, 53 sq., nimitta a pour synonymes *atattva* et *asadartha*, deux noms de l'irréel. Dans ce dernier passage, l'élimination des signes et leur remplacement par la tathatâ marquent la délivrance. « Pourquoi ? Parce que le bodhisattva, n'ayant plus affaire de signes, est libre et maître de sa pensée. »

causalité, elle a une nature propre, un *svabhâva*. — Ce qui est indépendant de toute cause est un *asamskrta*, un « inconfectionné » (1). Or le non-confectionné n'est ni passé, ni futur, ni présent. La tathatâ est donc « en dehors du temps », *âkâlika*. Mais, de ce qui est en dehors du temps, on ne peut dire ni qu'il est, ni qu'il n'est pas. En ce sens aussi, elle est sans dualité. Et puisqu'elle est également étrangère à l'être et au non-être, la doctrine qui la concerne est vraiment le chemin moyen.

La doctrine du Triple-Corps (*Trikâya*) des bouddhas. La tathatâ est dans tout ce qui existe, mais à des degrés de pureté infiniment divers. Elle se manifeste avec splendeur dans les bouddhas. Ceux-ci tiennent donc à la fois du phénomène, de l'ultraphénoménal et de la tathatâ. Ils sont vrais et leur vérité est tout ensemble mondaine, yogique et absolue. Comme on voit, la buddhologie est le point de jonction où se réunissent les doctrines du loka et du lokottara, de la vérité enveloppée et de la vérité suprême.

Les théologiens des grandes écoles philosophiques ont été manifestement embarrassés quand ils ont voulu approfondir la nature des bouddhas. Il leur fallait trouver le moyen de concilier des données contradictoires : une activité terrestre racontée dans des écrits populaires et vénérables ; l'excellence spirituelle qui faisait de Çâkyamuni un être surhumain, marqué de signes extraordinaires ; les besoins des âmes religieuses qui attendaient encore de lui un secours efficace, une lumière propre à les guider vers le salut ; la logique des systèmes qui ruinait impitoyablement ce que la légende contait de la vie du Bouddha. Comment satisfaire à ces postulats opposés ?

S'adressait-on aux livres les plus réputés ? Ils fournissaient des armes pour la défense des thèses les plus contradictoires et donnaient ainsi l'impression de quelque mystère insondable : les bouddhas, même vivants, sont entrés déjà dans l'absolu apai-

(1) L'ancienne église ne mettait que le nirvâna dans la catégorie de l'*asamskrta*. Une des sectes dont les hérésies sont signalées par le Kathâvatthu, celle des Uttarâpathaka, y ajoutait déjà la *sabbadhammânam tathatâ*.

sement du nirvâna ; même éteints, ils sont en mesure de seconder les disciples qui continuent leur œuvre (1).

La doctrine du « Triple Corps du Bouddha » a paru satisfaire en même temps aux exigences de la foi et à celles de la logique. Elle a eu un très grand succès dans les diverses fractions du bouddhisme mahayanique. Qu'elle soit née dans les milieux théologiques, cela paraît hors de doute. A-t-elle franchi les portes des écoles ? est-elle jamais devenue populaire ? On voudrait pouvoir s'en assurer. Malheureusement, les témoignages ne sont ni anciens, ni nombreux (2). Ils semblent prouver qu'au moins temporairement il y a eu, dans le Trikâya, quelque chose de plus qu'un thème scolastique et que la dévotion a cherché, elle aussi, à s'y exprimer. D'ailleurs, ce qui est théologique dans cette doctrine, c'est la synthèse par laquelle on associa les trois natures. Une bonne partie des éléments ont été fournis par la tradition, une tradition populaire, ou tout au moins depuis longtemps popularisée.

Le travail qui a eu son couronnement dans la doctrine du Triple Corps a commencé dès la formation d'une légende du Bouddha. Les pouvoirs surhumains qu'on attribua au maître ; la faculté

(1) Que l'on compare : « De la nuit de l'Illumination à celle du Nirvâna, le Bouddha n'a pas prononcé une seule syllabe » (*Madhyam. vr.*, p. 539). — « Bien qu'il fût éteint depuis des centaines de mille myriades de millions de kalpa, le Seigneur Prabhûtaratna prit la parole pour approuver la manière dont le Çâkyamuni avait prêché le Lotus de la Bonne Loi. » — « Après la complète extinction du Seigneur, dirent les bodhisattva, nous irons dans toutes les directions et, par la seule puissance du Seigneur, nous ferons que les créatures écrivent, lisent, méditent, propagent ce traité de la Loi. Et le Seigneur, se tenant dans un autre monde, nous protègera, nous défendra, nous gardera » (*Saddh. P.*, p. 248, 270). Je cite ces passages pour montrer l'incohérence des idées, mais sans vouloir établir entre eux et la théorie du Trikâya un rapport chronologique quelconque.

Comme nous avons vu, la doctrine de la vacuité offrait un moyen simple, mais peu religieux, de concilier toutes les antinomies ; elle les supprimait : du Bouddha, on ne peut dire ni qu'il est, ni qu'il n'est pas ; comment affirmer que, vivant, il soit, et qu'éteint, il ne soit pas ? Cf. *Madhyam. Kâr.* XXII, 13 sq. ; XXV, 17 ; 19.

(2) Rappelons-en deux. Ed. Chavannes a publié (*RHR.* 1896, I, p. 1 sqq.) une inscription chinoise trouvée à Bodh Gayâ et datée de 1022 ; elle célèbre en une longue composition littéraire les trois Corps et les trois Trônes du Bouddha. — A Battambang, une inscription khmère un peu plus ancienne est précédée d'une invocation sanscrite dans laquelle il est rendu hommage « à la vérité suprême, semblable à l'espace, qui, pour délivrer le triple monde, a pris un corps dharmique, un corps de jouissance, un corps de création » (Cf. Kern, *Muséon*, N. S., VII, 48 sqq.).

de vivre, s'il le voulait, jusqu'à la fin de la présente période cosmique ; les 32 et les 80 signes ; les incidents merveilleux dont sont entourées sa naissance, sa jeunesse, son illumination, ses funérailles ; tout cela est relativement ancien et prépare la voie à une glorification systématique du type du Tathâgata. Quant à la doctrine d'un corps-de-loi distinct du corps matériel, on pouvait la faire remonter au Bouddha lui-même. N'avait-il pas dit : « Si l'on a dans le Tathâgata une foi profonde et enracinée,... on a le droit de dire : Je suis le fils légitime du Bouddha, le fils né de sa bouche, né du dharma, façonné par le dharma, héritier du dharma. Pourquoi peut-on parler ainsi ? Parce que Corps-de-Loi, corps de religion, réalisation de la Loi et de la religion, ce sont des désignations du Tathâgata lui-même » (1). Suivant cet exemple, le fameux Açvaghosa, un Sarvâstivâdin, opposa au corps matériel et phénoménal (*rûpakâya*) le corps spirituel et absolu (*dharmakâya*), l'un né de père et de mère, l'autre issu de la Loi et nourri par le Tathâgata (2). C'est au contraire le Corps-de-Jouissance et le Corps-de-Loi que la secte Sautrântika a distingués dans le Bouddha.

Les matériaux qui sont entrés dans la construction du dogme nouveau sont donc bouddhiques. Bouddhique aussi l'édifice dans sa conception première et dans son plan. Il n'y a lieu de faire intervenir ici ni le Sânkhya, ni la Trimûrti, ni le platonisme et ses dérivés (3). Les nécessités de la dialectique ont pu amener directement les docteurs du Grand Véhicule à leur théorie des Trois Corps.

(1) *Dîgha-N.* III, p. 84. Remarquons que le mot *dharmakâya* n'a pas encore dans ce passage la valeur d'un terme technique ; ni d'ailleurs *brahmakâya*, qui lui est associé. Amené par l'appellation de « fils du Bouddha » donnée aux bouddhistes pleins de foi, il désigne si peu une nature distincte du Bouddha terrestre qu'il est au contraire expressément employé comme un de ses noms. Le même mot *dhammakâya* se trouve dans le Milinda-Panha, p. 73, avec le sens de « corps de la doctrine ».

(2) Voir les contes 46e et 48e du Sûtrâla*m*kâra.

(3) Les savants qui se sont occupés de la théorie du Trikâya en ont volontiers cherché l'origine hors du bouddhisme. M. Kern, qui pensait que les trois corps étaient « les modes par lesquels l'essence universelle se manifeste elle-même», expliquait le Trikâya par la philosophie Sânkhya. D'après M. Sylvain Lévi, la doctrine des trois corps surgit tout à coup et sans antécédent ; elle semble donc trahir des influences étrangères (Préface de sa traduction du *MSA*, p. 18). M. Masson-Oursel, tout en croyant aussi à l'infiltration d'idées néoplatoniciennes et à leur transmission par un milieu persan, estime que le Sânkhya et l'hindouisme populaire ont grandement contribué à l'élaboration de ce dogme (*J. As.*, 1913, I, p. 19).

Il importe d'abord de remarquer que le mot « corps », accrédité depuis longtemps, n'est point un très exact équivalent du sanscrit *kâya*. Il donne trop facilement à croire qu'il en a toujours été de la triade bouddhique comme de la Trimûrti hindoue ou de la Trinité chrétienne, c'est-à-dire qu'elle se compose de trois personnes séparées de corps. Que quelques sectes aient cru qu'il y avait bien trois hypostases distinctes, la chose est à peu près certaine. Mais les textes les plus autorisés ne nous obligent nullement à admettre que ce fut la doctrine officielle et générale. *Kâya* désigne fort souvent une collection de choses de même nature ; le *vedanâkâya*, le *phassakâya*, le *tanhâkâya*, comprennent tout ce qu'on appelle sensation, contact, désir ; et le nâmarûpa, au dire des théologiens, est formé du *nâmakâya*, — les quatre skandha autres que la matière, — et du *rûpakâya*, avec ses 28 subdivisions. De même le dharmakâya est l'ensemble de tout ce qui peut être appelé un dharma. Si, par dharma, on entend parler spécialement de phénomène, d'idées, de lois ressortissant à la religion, le dharmakâya embrassera tout ce qui, dans un être, est de l'ordre religieux.

Ce point acquis, demandons-nous quels furent, dans la figure et dans le caractère du Bouddha, les traits les plus saillants, ceux que son nom devait immédiatement évoquer à l'esprit de ses disciples, même les plus tardifs.

C'était d'abord le Bouddha de la légende, celui de la Grande Renonciation et de la Bodhi, celui qui fit tourner la roue de la Loi et entra en son nirvâ*n*a près de la ville de Kusinagara. — C'était ensuite ce même personnage glorifié par le dogme et par le mythe, et récoltant le fruit des infinies perfections qu'il avait déployées dans la longue série de ses existences. — C'était enfin le docteur qui a révélé aux hommes la voie de la guérison et du salut. Bonté et charité chez le premier ; majesté souveraine chez le second ; omniscience chez le troisième. Il a suffi de totaliser ce qui dans le Bouddha caractérisait son activité parmi les hommes pour constituer le « corps-de-création » ; — ce qui faisait de lui un être surhumain et transcendant, et l'on eut le « corps-de-jouissance » ; — ce qui, étant spécifiquement religieux, est éternel, non-conditionné, vainqueur du monde et du sa*m*sâra, et ce fut le dharmakâya. Les trois corps sont donc, à

l'origine tout au moins, trois faces d'un même personnage, trois fonctions ou trois rôles assumés par lui (1).

En vertu du principe que le semblable connaît le semblable, chacun de ces trois « corps » est perçu par une catégorie spéciale d'individus : le corps-de-création par les hommes ordinaires ; le corps-de-jouissance par les bodhisattva ; le corps-de-loi par ceux-là seuls qui ont acquis l'Illumination. Ou, si l'on est un vijñânavâdin, si l'on croit par conséquent que les êtres et les choses n'existent que dans la conscience du sujet qui les connaît, on dira que le Nirmâ*n*akâya est le Bouddha tel qu'il se reflète dans l'entendement des hommes ordinaires et des Çrâvaka ; que le Sambhogakâya est le Bouddha tel qu'il est conçu par l'intelligence des bodhisattva ; que le Dharmakâya est le Bouddha tel qu'il se manifeste à l'intuition de ceux en qui se sont effacées les dernières traces de l'individualisation.

Essayons, à l'exemple de nos sources mêmes, d'éclairer et de préciser les unes par les autres les trois faces de cette complexe personnalité.

Corps-de-Création. Le Bouddha apparaît dans toutes les régions du *loka*, mais c'est au centre des « cinq Indes » qu'il est né et qu'il a son trône. Ce corps, assemblage de matière, est l'instrument dont il se sert pour le bien des autres. Car immense est la compassion que le Bouddha y manifeste, infinie la variété des moyens qu'il emploie pour amener les hommes au salut. Le nirmâ*n*akâya est « la cause de la maturité des créatures » ; il délivre le triple monde de ses craintes ; il est éternel, car dès qu'il a disparu, il reparaît de nouveau.

Corps-de-Jouissance. Le Bouddha se montre au milieu des assemblées des bodhisattva, pourvu des 32 signes principaux et des 80 signes secondaires. Son trône s'élève « au-delà » des trois mondes. C'est la manifestation ultra-phénoménale et inconcevable du Bienheureux, qui récolte ainsi le fruit de ses innombrables bonnes actions. Il a ce corps pour son avantage personnel. Cependant cette splendeur même est une prédication ininterrompue de la sublime et bonne Loi, et ce corps est un

(1) Le bouddhisme tantrique, poussant l'analyse encore plus loin, a augmenté le nombre des kâya. Tout pénétré d'érotisme religieux, il connaît un quatrième corps, le « corps-de-volupté », *sukhakâya*.

« assemblage de sons ». Il est éternel, parce qu'il est soustrait à toute cause de déchet. Par lui, « une mutuelle harmonie pénètre les fleuves et les montagnes ».

Corps-de-Loi. Le Bouddha est invisible. Il est dégagé de la matière, mais il pénètre toute chose de son éclat. Il est sans naissance et sans destruction ; très mystérieux, il est affranchi des effets et des causes. Ce corps n'est ni un ni divers. Il est le fondement des deux autres et, par là, il est le réservoir de la grande réalisation du salut pour soi et pour autrui. Il n'existe pas ; il n'est pas vrai qu'il n'existe pas. C'est à sa nature même qu'il doit son caractère d'éternité. D'une manière générale, le Dharmakâya embrasse tous les dharma parfaitement purs et, plus précisément, les « 37 facteurs de l'Illumination », les 4 « Illimités », les 8 « Libérations », etc. ; bref toutes les valeurs proprement religieuses. Nous verrons que le bodhisattva acquiert la plénitude du Corps-de-Loi à mesure que, de « terre » en « terre », il s'approche de la condition de bouddha (1).

Le mot dharma peut désigner les phénomènes physiques ou psychiques, les faits et les états religieux, la réalité suprême. Cette imprécision ne pouvait manquer d'affecter aussi le composé dont il est le principal élément. Dharmakâya a trois sens qu'il est bon de distinguer.

Il est l'enseignement du Bouddha. Çântideva a mis au début du Bodhicaryâvatâra et du Çiksâsamuccaya un vers d'adoration où les trois Gemmes sont indiquées par les mots « les Sugata, leurs fils, leur Corps-de-Loi ». Leurs fils, ce sont les bodhisattva, qui remplacent maintenant le Sangha ; le Corps-de-Loi, c'est le dharma, représenté par les écritures sacrées. Vers le même temps, Hiuan-tsang raconte que le Tathâgata, au moment de mourir, adressa cette parole aux moines qui se lamentaient : « Ne dites pas que le Tathâgata a disparu parce qu'il

(1) J'emprunte les éléments de cette description aux ouvrages suivants ; Mahâ-Sûtrâla*m*kâra, IX, 59-66, et XX-XXI, 61 ; — le chapitre de l'Abhisamayâla*m*kâra publié et traduit par M. Masson-Oursel, *J. As.*, 1913, I, p. 22 sqq. ; — l'inscription de Yun-chou publiée et traduite par M. Chavannes, *RHR.* 1896, I, p. 7 sqq. ; — l'Hymne au Triple Corps, de Fa-t'ien, rétabli en sanscrit et traduit par M. Sylvain Lévi (*RHR.* 1896) ; — l'inscription sanscrite de Çrey Santhor, traduite par M. Senart (*Revue Archéologique*, 1883).

meurt. Le Corps-de-Loi demeure éternellement ; il est immuable » (*Si-yu-ki* II, p. 37).

Le dharmakâya est aussi le corps spirituel du Bouddha (1). Synonyme de *buddhatva*, il comprend tous les caractères spécifiques qui font d'un être un bouddha, les *buddhadharma* (2). On lui donne des qualifications négatives, bien propres à exprimer sa nature absolue. Il est « sans signe distinctif », *alaksana*, sans différenciation ni particularisation d'aucune sorte et, par conséquent, le même pour tous les bouddhas (3). Aussi Çâkyamuni a-t-il pu dire : « En ce temps j'étais le parfaitement illuminé Vipaçvin (*MSA*t. XII, 18). — Rien en lui qui ne soit « non causé », *animitta* (*Madhyam. vr.* p. 201). — Il est actif, mais l'activité qu'il déploie est toute « spontanée » *anâbhoga* (4), et autonome. Les bouddhas opèrent donc à la fois sans cause externe et sans résistance intérieure. Cette spontanéité est surtout manifeste dans leur enseignement : tels les sons que font entendre les instruments de musique que l'on n'a pas frappés ; telle une gemme qui, sans effort, montre son pur éclat (*MSA*. IX, 18. 19).

Enfin, le Corps-de-Loi est un des noms de la réalité absolue. « La nature-de-bouddha (*buddhatva*), libre de toute contingence, pareille à l'espace, appelée Corps-de-Loi, est dite la réalité suprême (*BCAp*. IX, 38). « L'espace est universel ; universelle aussi la nature-de-bouddha » (*MSA*. IX, 15). Universelle, elle est immanente en toutes les créatures. Mais elle n'est pure que dans les tathâgata. Latente chez les autres êtres, il faut que ceux-ci la dégagent des impuretés qu'y ont mêlées le monde et le

(1) Comme le corps né de père et de mère, le corps dharmique est formé de 5 agrégats. Nous les avons déjà rencontrés. Est-ce en l'honneur de ces skandha qu'Açoka aurait fait élever dans le Magadha 5 stûpa qui devaient rappeler le corps spirituel du Bouddha ? (Si-yu-ki, II, p. 94).

(2) En tant que bouddha, le Bouddha est formé exclusivement de ces dharma ; aussi ne peut-il être connu que « par le dharma (*Madhyam. vr.*, p. 448).

(3) Le Corps de Jouissance, au contraire, est différent pour les divers bouddhas ; ils n'ont ni les mêmes « champs » ni les mêmes noms, ne jouissent pas des mêmes dharma, ne font pas les mêmes actes (*MSA*. IX, 61).

(4) *Yatna*, effort, est un des synonymes indiqués par les lexiques indigènes pour le mot *âbhoga*, et Asanga fait de *vinâyatnam* et de *vinâbhogam* deux équivalents (*MSA*. IX, 19). Le *pranidhi* des bouddhas est qualifié d'anâbhoga, parce qu'il développe ses effets comme de soi, sans nouvel acte de volonté.

sa*m*sâra. Ils « remplissent » ainsi le dharmakâya (1) et, parfaisant la « déflexion foncière », *âçrayaparâvrtti* (2), à laquelle Asanga attache tant d'importance, ils suppriment en eux les germes de facteurs adverses, « enveloppes » morales et intellectuelles, et réalisent la plénitude des éléments favorables, c'est-à-dire la connaissance pure et sans différenciation. Graduellement, le dharmadhâtu s'enrichit de tous les êtres qui ont atteint leur pleine maturité et le remplissent, mais sans le faire croître, puisqu'il est infiniment grand (*MSA*. IX, 55) (3).

Devenu l'équivalent de dharmadhâtu, le « règne dharmique », le mot dharmakâya ne pouvait plus sans équivoque être appliqué au Bouddha. C'est peut-être pour cela qu'il est souvent remplacé dans la formule du Triple-Corps par *Svâbhâvikakâya*, « le corps essentiel » du Bouddha. Dharmadhâtu et dharmakâya désignent dès lors indifféremment le tréfonds de l'être, et les trois corps *svâbhâvika*, *sâmbhogika*, *nairmânika*, ne sont que des « fonctions » (4) de ce substrat universel (5).

Incarnée en quelque sorte dans les bouddhas, la réalité su-

(1) Au terme de leur évolution, les bodhisattva sont *sampûrnadharmakâya* (*MSA*. XX-XXI, 16) et le but lointain qui leur est proposé est « l'achèvement de la plénitude du dharmakâya » (*Ib.*, 31).

(2) *MSA*. IX, 55. L'âçrayaparâvrtti est le travail grâce auquel cesse d'apparaître le monde et se révèle la réalité profonde (*Ib.* XIX, 54).

(3) Par contagion, les deux autres corps ont reçu aussi une signification ontologique. Le Sambhogakâya, regardé comme une émanation, *syandana*, du dharmadhâtu, est appelé la matrice des êtres. Le Nirmâ*n*akâya désigne maintenant l'ensemble des créatures individualisées et phénoménales.

(4) *Vrtti*, proprement « manière d'être ».

(5) Donc, 4 *Kâya*, dégradations de l'être absolu et 4 connaissances qui leur correspondent : connaissances de miroir, d'égalité, de contemplation, d'activité pratique. La première est immobile, sans moi, ni mien ; elle est « de miroir », parce que le sujet de la connaissance et l'image font un. On acquiert la seconde par l'Illumination. La troisième est un trésor de concentration et de formules ; elle manifeste les excellences du Bouddha dans les assemblées des bodhisattva, détruit les doutes et fait pleuvoir le dharma. La quatrième agit dans tous les mondes par des créations merveilleuses et pour le bien des êtres (*MSA*. IX, 67-76 ; cf. *Mahâvyutpatti*, § 5). Le Dharma-Sangraha, § 94, ajoute un 5e jñâna, le *suviçuddhadharmadhâtu-jñâna*, « la connaissance du règne dharmique en sa pureté parfaite ».

Parce qu'elle s'est communiquée aux êtres, la tathatâ peut donc être connue en une certaine mesure. Cette connaissance est une intuition qui n'est possible que par la suppression de toute dualité : *jñânam advayam* (*MSA*. XIV, 32). Le yogin seul peut avoir cette ineffable perception. « On ne *prend* pas la tathatâ en restant dans les limites du phénomène ; la connaissance ultraphénoménale arrive seule à la saisir » (*Ib.* XVIII, 37).

prême prend un aspect positif nouveau. Elle est toute sagesse. Elle est agissante. « Voici ce qu'on entend par l'activité de la tathatâ : Tous les bouddhas, tandis qu'ils sont encore dans la période de discipline, sentent une grande pitié (pour les êtres), pratiquent toutes les perfections et les quatre moyens de gagner les créatures, ne font pas de différence entre eux-mêmes et les autres, etc ». (*My. Çr. Ç.* p. 98). Qualitativement identiques, les Vainqueurs agissent tous de même : « D'innombrables rayons se confondent dans le disque du soleil ; tous ont la même occupation, éclairer le monde. Il en est de même du nombre infini des bouddhas. Ils se mêlent dans l'essence parfaitement pure et n'ont qu'une occupation, donner la clarté de la connaissance » (*MSA.* IX, 29).

« Quand en eux la tathatâ est tout à fait pure, les bouddhas acquièrent la parfaite absence d'individualité, et cette absence d'individualité est justement ce qui fait la majesté de leur individualité » (*MSA*t. IX, 23). Comment les deux contraires, *âtman* et *nairâtmya*, peuvent coexister dans les bouddhas, le vers 22 du même chapitre nous le fait comprendre. En tant que « nature-des-bouddhas », dit-il, la tathatâ n'est ni pure, ni impure. Elle n'est pas pure, parce qu'elle y est différenciée et liée au temps. Elle n'est pas impure, parce qu'elle y est débarrassée de toute souillure et de tout obstacle. Il en est ainsi tant que les bouddhas vivent, qu'ils ont des corps et sont multiples. Une fois entrés en leur nirvâna, ils n'existent plus que comme tathatâ ; ils sont un (*MSA.* IX, 26). Voici donc résolue par la double négative la question de l'existence et de la non-existence des bouddhas. On ne peut dire que le buddhatva soit, puisqu'il existe dans des individus et des dharma et que n'existent ni les individus, ni les dharma. On ne peut dire non plus qu'il ne soit pas, puisque existe son caractère de tathatâ (*Ib.* IX, 24).

La doctrine du *Tathâgatagarbha*, « *l'Embryon-de-tathâgata* ». Tous les êtres sont des Embryon-de-tathâgata (*MSA.* IX, 37). Ils le sont en tant qu'ils développent en eux les divers éléments religieux qui font partie intégrante du buddhatva. Tous ont en réalité ou en puissance quelque chose de « tathagatique ». Comment certaines sectes en sont-elles venues à concevoir comme une

entité réelle et substantielle l'ensemble de ces éléments et à faire du *Tathâgatagarbha* une forme de l'être, intermédiaire entre l'Etre absolu et l'individu ? Il semble que ce soit à l'imitation des écoles védantiques, pour lesquelles la totalité des corps subtils était une substance qu'elles appelaient Hira*n*yagarbha (1). S'il en est ainsi, les docteurs bouddhiques ont, par contagion, accepté une notion qui était incompatible avec les principes fondamentaux de leur doctrine. Car le Vedânta enseignait que les espèces ont une réalité plus grande que les individus et les genres une réalité plus grande encore que les espèces ; il est donc naturel qu'il ait unifié en une personne la masse des âmes individualisées. Le bouddhisme, individualiste radical (2), n'avait pas de place pour une pareille hypostase.

Mais une inconséquence en entraîne souvent une autre. Affirmant l'existence de l'Etre un et non différencié et identifiant avec lui le dharmakâya, le Mahâyâna a eu besoin d'un intermédiaire qui établît la communication entre l'absolu et les individus. Le Tathâgatagarbha, investi de cette fonction, joua dans l'échelle des êtres le rôle que, dans la Bhagavad-Gitâ, s'attribue K*rsn*a, cet autre Bhagavat : « Le grand brahman est ma matrice ; c'est moi qui dépose en lui un germe, un *garbha*. La naissance de tous les êtres vient de là, ô Bhârata ! » (ch. XIV, v. 3). Le Tathâgatagarbha est aussi le point de jonction de l'universel et du particulier : « L'âme qui naît et meurt a pour origine l'Embryon-de-tathâgata ; et l'Immortel (l'être absolu) et le mortel (la vie individualisée) coïncident l'un avec l'autre » (*My. Çr. Ç.* p. 60).

Le Tathâgatagarbha est une sorte d'émanation de l'Etre infini. Comme le Corps-de-Jouissance émane lui-même du dharmakâya, on a pu assimiler Tathâgatagarbha et Sâmbhogikakâya. Ici aussi, le parallélisme avec les idées védantiques est frappant. Car Hira*n*yagarbha est un terme générique qui désigne les corps *subtils* dans leur ensemble, et le Sâmbhogikakâya, perçu dans l'extase par les bodhisattva, est subtil par opposition au Corps-de-Création, qui est relativement grossier. Un autre point de contact : l'Embryon-de-tathâgata contient, nous

(1) Voir vol. I, p. 191 sq.
(2) *Svalaksana* ! voir plus haut, p. 277.

dit-on, d'innombrables et incommensurables mérites (*Ib.* p. 55). Or ce trait appartient en propre au Corps-de-Jouissance. Le Lankâvatâra, enfin, décrit le Tathâgatagarbha en des termes qui font de lui une réplique du Sâmbhogikakâya : « Il y a un Embryon-de-bouddha, porteur des 32 signes, immanent dans tous les êtres, souillé par les imaginations fausses dues à l'amour, la haine et l'aveuglement... mais pur, identique à lui-même... ; telle une gemme cachée sous un tas d'ordures » (1). Etrange conception où se réunissent la misère de l'homme, la splendeur du Bouddha, la pureté de l'Etre absolu ! On serait tenté de chercher ses origines du côté de l'Occident, si ses principales racines n'étaient pas visibles dans l'Inde même et dans le bouddhisme.

La valeur religieuse et l'originalité de la doctrine de la tathatâ. Il est aisé maintenant de voir que la théologie du Mahâyâna, en s'affirmant par la doctrine de la tathatâ dans le sens d'un monisme religieux, a empêché le nihilisme philosophique de s'installer en maître dans les écoles et dans les âmes. Les deux enseignements de la vacuité et de la réalité absolue nient en fait l'un et l'autre, pour les phénomènes et pour les individus, l'existence d'une substance propre. Mais le deuxième corrige le premier sur un point capital. Se contenter de dire çûnya*m* ! çûnya*m* ! c'était aboutir au zéro, au vide absolu, et faire que tout travail religieux parût dès lors illusoire et décevant. Le Mahâyâna a précisé ce qu'il fallait entendre par vacuité, en disant : Certes, les phénomènes et les individus sont vides ; mais ils sont vides de tout ce qui les rend individuels et apparents. Il n'y a plus de moi, ni de mien ; non que n'existent pas la personne et la chose qui dit « moi » ou dont on dit « mien », mais parce que ce qui fait du moi un moi et du mien un mien n'existe que dans l'esprit abusé de l'homme.

Ainsi complétée, la vacuité n'effraie que les âmes faibles ; elle rassure au contraire les sages : « Je ne suis pas ; je ne serai pas ; rien n'est mien ; rien ne sera mien. A cette pensée, l'ignorant est frappé d'épouvante ; l'homme instruit, délivré de toute crainte » (*BCAp.* IX, 57).

(1) M. de la Vallée Poussin a publié le texte de ce passage dans *JRAS.* 1906, p. 954, et l'a traduit dans *Muséon*, N. S., vol. XIV, p. 283.

Une fois achevée l'élimination de ce qui individualise, reste l'être absolu (*ânimittika*), le dharma inconditionné ou, comme on l'appelle aussi, le dharma « sans origine » (*anutpattikadharma*).

Certes, il faut une grande patience (1), il faut même de l'héroïsme pour faire ainsi l'abandon absolu de soi (2). Mais le salut est à ce prix, puisque le mal d'autrui est mon mal et que le salut de chacun est lié au salut de tous. « L'univers brûle. Le beau bénéfice que je retirerai de ne pas brûler moi-même ! Me réjouirai-je, si, dans un incendie, un de mes ongles n'est pas consumé ?» (*Çiks.* p. 361).

Ainsi comprises, la doctrine de la tathatâ et celle de l'identité, qui lui sert de corollaire (3), ont lutté avec succès contre l'égoïsme et, tout particulièrement, contre l'égoïsme religieux. Le Mahâyâna veut que le bodhisattva abandonne la « vue funeste du moi » pour avoir la vue précieuse du « Grand Moi » ; que, plein du sentiment de la solidarité universelle, il se dise : « Ce que je fais de bien et de mal développe des conséquences qui concernent toutes les créatures » (*Çiks.* p. 153) ; qu'il se dévoue au salut d'autrui, sans attendre ni reconnaissance, ni retour (4).

Heureusement, il y a des compensations pour le bodhisattva vraiment conquis à la *samatâ*. Une fois que la vérité a été accueillie par lui et qu'il l'a faite sienne dans la pleine clarté de sa vision, elle lui rend aisée la pratique des vertus les plus austères. « Merveilleux, en vérité, l'amour, la tendresse, le dévouement inlassable des bodhisattva pour les créatures. Mais non ! Il n'est rien là de merveilleux, puisque, pour eux, les créatures et le moi sont identiques » (*MSA.* XIV, 41).

En outre, le bodhisattva tire pour lui-même un grand profit de sa connaissance de la réalité suprême. Il supporte patiem-

(1) La « patience à propos des dharma sans origine », *anutpattikadharmaksânti*, est indispensable à celui qui veut acquiescer à la vérité profonde. Supporter la « vue » du dharma est, des trois formes de la patience, la plus difficile, mais aussi la plus efficace. Le bodhisattva qui s'en montre capable est bien près d'obtenir la qualité de bouddha.

(2) « Il a besoin d'une immense énergie pour enlever au non-moi ce caractère de non-moi et pour aimer autrui plus que lui-même » (*MSA.* XVI, 49).

(3) Abolissant le moi et le toi, le Mahâyâna proclame la *samatâ* en vertu de laquelle moi = toi.

(4) « Le bodhisattva, qui travaille pour le salut de tous, n'attend pas plus de paiement que s'il travaillait pour son propre salut » (*MSA.* XIV, 38).

ment toute souffrance. « Allons au fond des choses ! Qui est injurié ? qui injurie ? Qu'on cherche, on ne trouvera ni le dharma qui est injurié, ni celui qui injurie. Et délivré de l'opinion qu'on perçoit un moi et un autre, on supporte » (*Çiks.* p. 188). En possession de la sérénité parfaite, il fait l'expérience de l'état d'*âninjya*, d'immobilité spirituelle, où, par delà les limites de la souffrance et du plaisir, la vérité absolue se révèle d'elle-même à l'esprit.

Enfin, puisque tous les éléments-de-bouddha sont les mêmes dans ceux où ils se développent et puisqu'ils opèrent tous dans le même sens, sa puissance d'action est infiniment accrue du fait de cette collaboration : « Les sages qui tiennent à part leurs dispositions et leurs pensées n'ont que peu d'intelligence ; ils s'acquittent séparément de leur tâche personnelle et ne rendent service qu'à un nombre restreint de créatures. Réunis dans le *buddhatva*, ils ont tous mêmes dispositions, même grande intelligence, et rendent puissamment et constamment service à d'immenses foules de créatures » (*MSA.* IX, 82-85).

Les intérêts religieux sont donc sauvegardés par la doctrine de la tathatâ. Ceux de la dialectique le sont-ils également ? On avait commencé par ne vouloir connaître que des phénomènes élémentaires et toujours changeants. On affirme maintenant la permanence et l'identité fondamentale des êtres. Peut-on dire que passer ainsi de l'individualisme et de la momentanéité extrêmes au monisme radical, ce soit avancer d'un pas vers la solution du plus grave des problèmes : expliquer les êtres dans leur unité et dans leurs caractères différentiels ? On a le droit d'en douter.

En outre, les théories mahayaniques font surgir une difficulté nouvelle. La seule réalité, dit-on, est la tathatâ. Cette tathatâ est universelle ; elle est parfaitement pure. Alors, pourquoi et de quoi la purifier ? — On répond : « La tathatâ n'est pas à l'état pur dans les individus. Il faut donc la nettoyer. On peut la nettoyer, parce que cette impureté n'existe pas à proprement parler ». — Comment faire disparaître une souillure qui n'existe pas, et à quoi bon ? — « Elle n'existe pas dans la tathatâ, mais bien dans l'esprit vicié des hommes. Ceux-ci sont comme un

miroir sale qui altère l'image de l'Etre. Leur souillure, ce sont les « dépravations », désir, haine, aveuglement ». — Comment ces dépravations ont-elles pu prendre naissance dans les individus ? — « Elles n'ont pas pris naissance ; elles existent de toute éternité. N'a-t-il pas été dit : Il y a des souillures, et parce qu'il y a des souillures, il y a sa*m*sâra et continuité de l'existence ?» (*Madhyam. vr.* p. 470). — Ce ne sont là que de gratuites affirmations ; l'existence d'individus souillés demeure inexpliquée.

On sait qu'il en est de même dans le Vedânta. Le brahman s'individualise par l'intervention de la mâyâ-avidyâ. On constate le fait. On ne dit ni pourquoi, ni comment.

La tathatâ joue dans le Mahâyâna à peu près le même rôle que l'âtman dans la théosophie brahmanique. Ces deux concepts se sont-ils formés indépendamment l'un de l'autre ? Et s'il y a eu influence, faut-il chercher dans le Vedânta l'origine du dogme bouddhique ?

Il n'est évidemment pas impossible que les Yogâcâra et les Mâdhyamika soient arrivés d'eux-mêmes à la notion d'une essence universelle, immanente en toutes choses. Comme nous l'avons vu tout à l'heure, le désir de donner satisfaction aux besoins religieux a pu les y amener directement. On a cependant quelques motifs sérieux de tenir pour suspecte l'originalité de la doctrine bouddhique.

Constatons d'abord la communauté de certains termes dont la source brahmanique ne semble pas douteuse. Les écrivains du Mahâyâna donnent souvent à la réalité suprême le nom de *bhûtatathatâ*, et les Vichnouites appellent volontiers *bhûtâtman* l'âme universelle. Le parallélisme dans la détermination de la tathatâ et de l'âtman est trop exact pour qu'il ne soit pas dû à l'influence de l'une des scolastiques sur l'autre. Dans l'hindouisme, le bhûtâtman est l'*âme* universelle incorporée dans les *individus* ; la formation du composé se justifie donc tout à fait. Si, dans le mot bouddhique, *bhûta* signifie « vrai », il double sans utilité l'autre élément du composé qui exprime déjà l'idée de vérité. S'il a le sens d'individu, d'être réalisé, — comme dans *bhûtakoti*, cet autre nom de la réalité, — il faut reconnaître qu'il était mal qualifié à déterminer tathatâ, l'être sans devenir.

Tout s'explique, si bhûtatathatâ a été fait sur le modèle de bhûtâtman, le principe d'identité des individus différenciés.

Laissons le Tathâgatagarbha, dont la ressemblance avec l'Hira*n*yagarbha a été signalée plus haut. Laissons aussi l'analogie souvent frappante des arguments employés, des comparaisons, des artifices de discussion. De toutes les coïncidences, la plus troublante est celle qui concerne la théorie du *satyadvaya*. Au *parabrahman* et au *çabdabrahman*, qui sont dans le Vedânta les objets, l'un de la connaissance transcendante, l'autre de la connaissance vulgaire, correspondent, dans le bouddhisme, l'absolu qui dépasse toute pensée et toute parole, et le relatif qui seul peut être exprimé par des mots. Et si Çankara sut se débarrasser des thèses gênantes formulées par l'auteur des sûtra fondamentaux de son école en déclarant qu 'elles rentraient dans la science inférieure, les docteurs du Grand Véhicule ont recouru au même expédient pour se libérer des doctrines de leurs prédécesseurs, quand elles avaient cessé de leur agréer.

L'échange des idées a toujours été intense entre les diverses écoles philosophiques ou religieuses de l'Inde, et l'on aurait tort de s'imaginer que les centres intellectuels du bouddhisme aient jamais été fermés aux influences du dehors ou qu'ils n'aient pas agi eux-mêmes sur les penseurs brahmaniques. On constate un air de famille remarquable entre tel texte qui passe pour s'inspirer des Upani*s*ad, comme la fameuse Kârikâ de Gau*d*apâda, et des écrits attribués à Nâgârjuna. Il n'y aurait donc rien d'étrange que, pour plus d'une théorie, un des systèmes fût tributaire de l'autre. Mais lequel ? La question est délicate à trancher, d'autant plus délicate que les emprunts n'ont pas été nécessairement faits tous dans le même sens. Il se pourrait que, pour les grandes écoles au moins, il y eût balance du doit et de l'avoir.

Si nous nous laissions guider par la vraisemblance, c'est à l'actif du Vedânta et du Sânkhya que nous mettrions le plus volontiers les doctrines communes. A priori, il paraît peu probable que Çankara, un ombrageux penseur, ait contracté de grosses dettes envers des écoles qu'il combat et pour lesquelles il affecte même un certain mépris. On comprendrait mieux que le bouddhisme se fût empressé de suivre l'exemple de l'illustre

théologien. De tout temps, le bouddhisme a été coutumier de ces sortes d'emprunts.

Mais il y a la chronologie ! La succession des écoles et des œuvres est, il est vrai, encore mal établie. Cependant, ce que l'on sait de leur histoire ne permet guère de croire que la priorité soit du côté du Vedânta. La doctrine des deux vérités semble déjà implicitement reconnue dans le premier chapitre du Saddharma-Pundarîka. Bien des passages du Mahâyâna-Çraddhotpâda-Çâstra la font pressentir. Elle est nettement formulée dans un vers de la Madhyamaka-Kârikâ (XIV, 8) attribuée à Nâgârjuna. Tous ces ouvrages ont précédé de plusieurs siècles le grand philosophe védantin.

Tant de *pour* et de *contre* nous laissent donc perplexes. Mais, qu'il y ait eu emprunt ou non, et de quelque côté que soient le créancier et le débiteur, une chose est certaine, c'est que les théories des deux « vérités », de l'Embryon-de-Tathâgatagarbha, de la tathatâ, ont contribué à donner au bouddhisme du moyen âge une ressemblance de plus en plus grande avec certaines écoles du brahmanisme classique. Comme nous allons voir, un même travail de rapprochement s'est effectué dans la manière dont on a compris l'œuvre de religion sur les âmes et pour le salut. Cette assimilation graduelle du bouddhisme aux milieux brahmaniques et hindouisants explique la lente consomption dont fut atteinte l'institution fondée par le Bouddha : devenue trop semblable aux systèmes et aux cultes qui l'entouraient, il n'y avait plus de motif pour qu'elle continuât longtemps son existence séparée.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ÉLABORATION DU SALUT

Remarque préliminaire : *Deux idéals et deux méthodes.*

Quand il recevait un nouveau membre dans la communauté, le Bouddha ne lui disait pas : « Fais ce qu'il faut pour assurer le bonheur de ta vie future » ; ni : « Mérite, par une longue série d'efforts et de méditations, de t'absorber finalement dans le nirvâ*n*a ». En l'invitant à « mener une vie de sainteté pour mettre complètement fin à la souffrance », il lui imposait un devoir qui intéresse toutes les créatures. Comme on n'a pas de motif sérieux pour suspecter l'antiquité d'une formule qui nous a été transmise dans le Mahâvagga, nous pouvons supposer que, dès le début et dans l'église de langue palie, aussi bien que dans les communautés de l'Inde septentrionale, elle indiqua aux fidèles la direction qu'ils devaient imprimer à leur vie religieuse. Que le principe posé par le maître n'ait pas été d'emblée compris et appliqué par la généralité des disciples, nous ne devons pas en être trop surpris. L'initiateur d'un grand mouvement spirituel lance une idée nouvelle ; celle-ci ne développe complètement ses effets qu'après bien des générations.

Autant que nous pouvons nous en rendre compte par des documents qui sont tardifs, fragmentaires et viciés par l'esprit de secte, deux courants se dessinèrent vite au sein de l'Eglise, l'un plus théosophique, l'autre plus religieux ; le premier continuant dans le bouddhisme la tradition des Upanisad, le second plus ouvert, plus novateur et, par là même, plus fidèle à la pensée intime du fondateur. Si, d'une manière générale, le point de départ est le même pour tous les bouddhistes : épuration de la conduite, épuration de l'intelligence, et si tous aspirent également à la paix du nirvâ*n*a, il n'en est pas moins vrai qu'ils ne se proposent pas tous le même idéal de vie et que, pour le réaliser, ils suivent des voies sensiblement différentes : égoïsme du salut, d'une part ; solidarité religieuse, de l'autre.

La conception individualiste de la délivrance a ses racines dans la doctrine védique du sacrifice (1). D'elle s'inspire le programme élaboré par les Ecritures palies pour la conquête du moksa. Faire son salut doit être le seul souci du bhiksu : « Que l'on ne sacrifie pas son intérêt à l'intérêt d'autrui, si grand que soit celui-ci. Qu'on se consacre à son intérêt (2), quand on a bien reconnu quel il est » (*Dhp.* v. 166).

L'ancienne église ne se contente même pas de limiter au sujet la tâche qu'il faut accomplir ; elle prétend encore la restreindre, pour le sujet, aux seules exigences posées pour le salut. Un sûtra du Majjhima-Nikâya dit expressément qu'on mène la vie religieuse, non pas pour avoir la vertu, l'extase ou la connaissance, mais pour arriver à l'émancipation (I, p. 197). Or, pour être sauvé, il suffit de marcher dans la voie que le Bouddha a montrée à ses disciples ; il n'est point nécessaire d'être un bouddha soi-même, ni de se soumettre à la longue suite d'exercices et d'épreuves qui seule peut procurer la parfaite Illumination et l'omniscience. Le modèle proposé aux fidèles, c'est l'*arhat*, un être qui a réduit au minimum la prise du monde extérieur sur lui.

Un pareil idéal peut convenir à une communauté de moines qui, vivant loin du monde, sont absorbés par la préoccupation de leur propre salut. Il serait étonnant qu'il eût suffi à des cercles moins étrangers à la vie sociale et à ses besoins. Tout autre est l'esprit qui règne dans les milieux demeurés en contact plus intime avec l'élément laïque de l'église. On y a peu d'estime pour ceux qui ne savent que se replier sur eux-mêmes : « Ce moine est incapable de me guérir. Pourquoi me méprise-t-il ? A cause de ses vertus excellentes ? Que m'importe, s'il est saint seulement pour lui-même ? » (*BCA.* VIII, 145). La vie religieuse a été indûment rétrécie par les Sthavira de Ceylan, parce qu'ils ont manqué de courage et de confiance. Ils ont reçu un trésor, mais ils ne peuvent le mettre en valeur. Tout au plus savent-ils le transmettre à d'autres. Asanga classe ces gens de basse disposition dans la catégorie des « instables », *aniyata* (3) ; ils sont à la

(1) Voir vol. I, p. 33 sq.
(2) « Son intérêt », *attad-attham*, autrement dit : le salut.
(3) Le sens du mot *aniyata* me semble établi par le *MSA.* XI, 54, où non seulement des Çrâvaka, mais aussi des bodhisattva, sont qualifiés d'aniyata ; la prédication des bouddhas s'adresse à ces derniers pour les maintenir, *sandhâranâya.*

merci d'un accident et courent grand risque de retomber dans la voie douloureuse du péché et de l'aveuglement.

« Faites cesser la souffrance », disait le Bouddha à ses disciples. Il voulait certainement qu'ils missent fin à la souffrance en général. Le Mahâyâna, en tout cas, a compris ainsi cette injonction : « Je dois détruire la souffrance d'autrui, comme la mienne, parce qu'elle est la souffrance » (*BCA*. VIII, v. 94) (1). Voulant lutter contre le mal dont les créatures sont atteintes, l'adepte du Mahâyâna aspire à être, non un arhat, mais un bodhisattva. Il fait vœu de marcher sur les traces du Bouddha et de se dévouer au bien des autres. Comme l'Auditeur, il travaille à épurer son cœur et son esprit, parce que « l'avantage de tous les êtres a cette purification pour racine » (*Çiks*. p. 121). Plus ambitieux que le Çrâvaka, il ne se contente pas de la pureté, car « la pureté ne rassasie personne » ; il lui faut la croissance, *vrddhi*, qui lui permettra de réaliser en lui la nature-de-bouddha (*Ib*. p. 273) ; il lui faut l'Illumination et l'omniscience, non certes pour sa satisfaction personnelle, mais pour sauver les autres (2). Il regarde tellement comme son devoir le plus pressant et comme la félicité la plus douce de diminuer sur la terre la somme des souffrances, qu'il demande à reculer le plus possible l'échéance de son nirvâna. Impatience du salut, chez les Auditeurs ; de la part du bodhisattva, longue acceptation de l'existence.

Dans l'église des Anciens, la discipline morale était surtout une surveillance incessante exercée sur les actes, les paroles et les pensées. C'est la pitié qui est maintenant la base de la vie religieuse ; tout doit être fait avec charité. Ouvrir ou fermer la porte de sa maison, s'asseoir, se lever ou se coucher, se rincer les mains ou la bouche, les actes les plus vulgaires que le Bouddha recommandait de faire avec contrôle, on doit leur donner par la pensée une valeur symbolique immense et les faire tourner ainsi au progrès spirituel « de toutes les créatures » (*Çiks*. p. 348).

(1) Un jour, le roi de Kâmrûp invita Hiuan-tsang à venir prêcher la bonne Loi dans ses Etats. Longtemps, le sage Chinois recula devant un voyage qui devait être long et périlleux. Un docteur réputé coupa court à ses hésitations en lui disant : « Pense aux autres d'abord, et puis à toi » (*Si-yu-ki*, II, 197).

(2) « Le bodhisattva fait tout en vue de l'Illumination, mais il n'aspire à l'Illumination que dans l'intérêt des créatures » (*BCA*. VI, 101).

« Seigneur, disait Avalokiteçvara au Bienheureux, il n'est pas besoin d'enseigner aux bodhisattva de nombreux préceptes. Il y en a un qui les contient tous : quand un bodhisattva a la grande compassion, il a toutes les conditions qui caractérisent les bouddhas, de même que les sens fonctionnent chez celui en qui se trouve le sens vital » (*BCAp.* IX, 76).

S'appliquer à sauver les autres est d'ailleurs le meilleur moyen d'arriver au salut. L'obstacle le plus redoutable du moksa n'est-il pas d'être attaché à son « moi », de croire à son « moi » ? Que l'on aime les autres, et l'on se niera soi-même. Du même coup se trouve résolue une difficulté que l'ancienne théologie avait écartée d'une manière fort arbitraire : comment, par la volonté et par l'acte, peut-on annuler la volonté et stériliser l'acte ? On ne demandera pas au bodhisattva de déployer une volonté négative ; mais, s'appuyant sur la vieille idée que l'acte tire de l'intention sa valeur karmique, on le déclarera salutaire dès que l'intention le dirige, non vers le sujet, mais vers autrui.

Il arrive donc que la pitié serve à celui qui l'éprouve, comme à celui qui en est l'objet. Dira-t-on que l'altruisme prêché par le Grand Véhicule n'est qu'un égoïsme déguisé et plus habile ? Nous répondrons à cette question quand nous essayerons de préciser mieux comment se manifeste dans le bodhisattva cette compassion si bienfaisante. Faisons du moins observer tout de suite que les docteurs protestent contre toute idée d'un calcul intéressé. Sans doute, l'homme compatissant ressent une jouissance incomparable. Encore faut-il pour qu'il obtienne cet heureux effet qu'il ne l'ait pas cherché expressément ; bien plus, qu'il ait renoncé d'avance au fruit de ses bonnes actions. C'est encore un mérite que de transmettre aux autres le mérite acquis par l'exercice de la vertu ; mais celui-là même, on ne le veut que pour en faire bénéficier autrui. Merveilleux trésor qui grandit par l'abandon qu'on en fait ! (*Çiks.* p. 147).

Le Petit Véhicule était égocentrique. Il niait l'âtman, et pourtant il n'avait d'intérêt que pour la destinée de ce courant continu, de ce *santâna* que l'on peut, si l'on veut, appeler un individu. « Dans le Véhicule des Auditeurs, tout a pour unique objet le nirvâna du moi. C'est précisément le contraire dans le Grand Véhicule » (*MSA.* I, 10). — Le Petit Véhicule condamnait la

vie du village et pensait que la solitude favorise la poursuite du salut. Non, dit-on dans l'autre église ; la retraite dans la forêt est un des hameçons dont Mâra se sert pour attraper les hommes : moins de tentations, assurément ; mais aussi, pour le bodhisattva, moins d'occasions de faire le bien d'autrui et le sien propre (*Çiks.* p. 50). — La charité, le *dâna*, n'était pas particulièrement recommandée dans les anciens recueils de préceptes moraux. Rien de plus naturel. L'église comprend deux catégories de personnes, les bhiksu, qui ne possèdent rien, et les laïques, maîtres de maison. Les premiers reçoivent, ils ne donnent pas. Quant aux laïques, la vie qu'ils mènent les exclut en fait du salut. Comment aurait-on pu attribuer au dâna une valeur religieuse ? Les conditions sont tout autres dans le Mahâyâna. La différence entre laïques et religieux n'a plus qu'une importance théorique. En outre, on commence à considérer dans l'acte, non pas seulement celui qui en est l'auteur, mais aussi celui qui en est l'objet. On fait donc passer le « don » au premier plan (1). — Non moins nouvelle, l'idée d'une coopération religieuse, associant les bodhisattva à tous les saints, leurs « bons amis », et aux Jina (*MSA.* XVIII, 8. 16). — Un arhat peut se passer de tout savoir, mais non un bodhisattva. Trois fois, quand il était Sumedha, le futur Bouddha prononça ce vœu : « Je veux obtenir l'omniscience et devenir un bouddha en ce monde » (*Jât.* I, 14).

Le Grand et le Petit Véhicule sont situés, semble-t-il, aux deux pôles de la pensée religieuse. En réalité, les divergences qui les séparent sont atténuées par des concessions qu'inconsciemment sans doute ils ont faites l'un et l'autre aux idées de son rival. Certaines tendances, qui dominent dans le Mahâyâna, ne sont pas complètement étrangères à l'église des Sthavira, et les écoles du Grand Véhicule sont restées fidèlement attachées à plusieurs des principes essentiels de l'ancien bouddhisme.

Il y a du mahayanisme dans les Ecritures palies. Tout personnel que doit être le travail salutaire du bhiksu, il n'en est pas moins vrai que, directement ou non, les autres contribuent

(1) Le Mahâyâna reprend ainsi une vieille tradition. La Chândogya-Upanisad range le dâna dans le premier des agrégats du devoir religieux (II, 23).

à son succès. S'il n'en avait pas été ainsi, on n'eût pas fait, de la naissance au temps d'un bouddha, une condition indispensable du salut. — Et puis « les bhiksu travaillent pour un double avantage, celui des autres et le leur » (*Samy. N.* I, p. 162). C'était là le désir formel du Bouddha, puisque, dès qu'il eut 61 disciples, il fit d'eux de zélés missionnaires (1). — Enfin le moine, tout comme un futur bouddha, peut être « un aspirant à la *sambodhi* », au plein Eveil (*Dîgha-N.* I, p. 192), et sept pratiques qui rentrent dans le programme de son activité portent le nom de « membres de la sambodhi ». Or, la conquête de la bodhi a coïncidé pour Siddhârtha avec le moment où il s'est transformé en un bouddha (2). Comme on voit, la différence entre un arhat et un bouddha est presque imperceptible ; elle est surtout dans le fait que, pour le bien des autres, un futur bouddha tient à passer par la très longue carrière du bodhisattva.

Les idées les plus chères aux Anciens apparaissent fréquemment dans le Mahâyâna. Celui-ci a pu exalter outre mesure la puissance efficace pour le salut des bouddhas et des grands bodhisattva. Il n'en veut pas moins qu'on s'éduque soi-même, et la discipline qu'il prescrit est encore toute personnelle. « Que, se faisant son propre maître, on s'instruise soi-même comme un élève, spontanément, et en surveillant tous ses actes avec force. Qui sera malheureux de mon malheur ? qui sera épouvanté de mon épouvante ? qui connaîtra les traces de mes péchés, aussi bien que ce guru que je suis pour moi-même ? » (*Çiks.*p.363) (3).

(1) *M. Vagga*, I, II, 1 sqq. Voir plus haut p.105. Démarquant le langage du Bouddha, le Saddharma-Pundarika en a fait la caractéristique des bodhisattva-mahâsattva : « Désireux d'obtenir la pleine connaissance, pour le bien de beaucoup, pour le bonheur de beaucoup, par compassion pour le monde, pour le bien et le bonheur, pour le profit des dieux et des hommes, pour le nirvâna de toutes les créatures, ces êtres magnanimes se soumettent aux commandements du Bouddha » (p. 81).

(2) Dans le 8e édit sur roc, Açoka dit qu'il est parti pour la sambodhi. Or, à ce moment, Açoka n'est encore qu'un upâsaka et n'a rien d'un bodhisattva. La présence de ce mot dans un monument du IIIe siècle avant J.-C. donne à penser qu'il n'avait pas encore pris la valeur technique que lui attribuera le Mahâyâna.

(3) Ce passage, il est vrai, se trouve dans un morceau où l'on célèbre l'identification réalisée par le bodhisattva du « moi » et du « toi » : en instruisant mon prochain, je me discipline, et réciproquement. Mais pour être adaptée à l'extension infinie du moi, l'éducation n'en demeure pas moins personnelle.

— « Pour celui qui a été percé par le trait de la mort, — sa bouche est brûlante, altérée, fiévreuse ; il agite ses mains et ses pieds ; il est souillé de salive, de pituite, d'immondices ; il n'a plus qu'un souffle de vie ; il va quitter cette terre sans compagnon, sans ami ; il part pour l'autre monde, s'engage sur le grand chemin, entre dans la vaste caverne, tombe dans l'immense gouffre, s'enfonce dans les épaisses ténèbres ; ballotté par le vent de ses actes, il aborde dans une région inconnue (1) ; — pour cet homme, à ce moment, il n'est d'autre protection, d'autre abri, d'autre refuge que le dharma » (*Çiks.* p. 206 sq.). Ce passage et d'autres semblables (2) ont retrouvé l'accent des temps primitifs (3). Les dévots d'Amitâbha et d'Avalokiteçvara fondent en général sur d'autres bases leurs espérances de félicités paradisiaques.

Ces traits semblables, même si quelques-uns d'entre eux doivent être considérés comme de simples survivances, ont maintenu dans une certaine mesure la continuité de l'esprit bouddhique. Nous aurons fréquemment l'occasion de signaler des éléments communs aux deux grandes tendances religieuses. Ce qu'il importe d'établir dès maintenant, c'est, pour les choses essentielles, l'unité du bouddhisme à travers les siècles et les schismes (4), et tout particulièrement son unité dans quelques-uns de ses caractères différentiels.

Il y a des religions auxquelles on appartient par le seul fait de sa naissance. Le bouddhisme n'est pas du nombre : on ne peut être véritablement enfant du Bouddha que si l'on donne une orientation nouvelle à sa vie. Du moment où l'individu prend la résolution de mettre fin à la souffrance soit pour lui-même, soit à la fois pour les autres et pour lui, il n'est pas le même qu'avant ce phénomène psychique. En théorie, tout au

(1) *Animittîkrtâm*, « qu'il lui est impossible de connaître d'avance ». M. de la Vallée Poussin lit : *nimittîkrtâm*, « qu'il a méritée par ses actes ».

(2) Par exemple, *BCAp.* IX, 166.

(3) Voir *Therag.* v. 303 ; *Jât.* I, p. 31 ; *Nettip.*, p. 6. Violé, le dharma mène en enfer ; respecté, il procure une heureuse destinée (*Jât.* IV, p. 496).

(4) Dans la rapide énumération qui suit, je ne m'occupe ni des pratiques et croyances dévotes, *bhaktimârga*, ni des rites et superstitions d'un caractère magique et érotique, *mantrayâna*, bien que l'on puisse constater fréquemment la présence des uns et des autres dans les deux Véhicules. Nous en parlerons plus tard comme de déviations de l'idéal bouddhique.

moins, la conversion renverse pour lui l'échelle des valeurs. Nous avons vu que le Mahâyâna a un mot significatif pour désigner ce changement de direction ; c'est *âçrayaparâvrtti*, « la déflexion foncière », c'est-à-dire, comme l'explique Asanga, l'acquisition d'une autre base de vie (*MSA.* IX,12). Le même docteur ajoute que cette transformation est enseignée par tous les Véhicules (*Ib. v.* 14). Dès que la pensée s'est dirigée vers l'Illumination, elle s'empare de l'image impure qu'est l'homme naturel, pour en faire l'image de cette gemme inappréciable, les Jina ; tel l'élixir qui change le fer en or (*BCA.* I, 10).

La plupart des religions promettent aux fidèles la félicité dans ce monde et dans l'autre, à condition de cérémonies déterminées dont ils doivent s'acquitter avec régularité et exactitude, qu'il suffit même souvent de faire accomplir par certains personnages spécialement commis à cet effet. Dans le bouddhisme, la genèse du salut est spirituelle ; elle est personnelle, dans le Mahâyâna, aussi bien que dans l'église primitive (1).

Ailleurs, c'est souvent un coup de la grâce qui change l'homme intérieur et le marque définitivement pour le salut. Dans le bouddhisme, la transformation de l'individu est lente et progressive : « Je le dis, on n'arrive pas d'emblée à la certitude ; il y faut une éducation graduelle, une activité graduelle, un acheminement graduel » (*Majjh. N.* I, p. 479 ; III, p. 2). Ce n'est pas que les Ecritures ne parlent d'un nombre infini d'êtres qui, dispensés de ce travail progressif, ont mûri instantanément pour le salut. Mais nous pouvons écarter des faits légendaires dont le caractère anormal s'explique suffisamment par des motifs d'ordre ecclésiastique, plutôt que psychologique. Jusqu'à la fin, le Mahâyâna a mis au nombre des vertus nécessaires l'énergie, *vîrya*, et l'application soutenue, *abhyâsa*. Même quand le salut est présenté comme une grâce, c'est une grâce qu'il faut mériter, et qu'on mérite par l'effort (2).

(1) « La connaissance du bodhisattva est personnelle ; elle ne lui vient pas d'un autre » (*Çiks.* p. 317).

(2) Des textes qui sont tout remplis de l'esprit de dévotion et de magie posent encore le travail persévérant comme la condition du salut : « Appliquez-vous vous-mêmes et marchez en avant » (*Sukhâvatîvyûha*). — « De même qu'on ne peut pas avoir de feu sans frottement, de même sans application, point de bodhi » (*Pañcakrama*, III, 86).

L'accord est remarquable aussi dans les grandes lignes du programme à suivre. De part et d'autre, on se propose d'arracher le monde à la domination de Mâra et des dépravations, et de mettre, par l'apaisement, un terme à l'agitation stérile du sa*m*sâra : « Entendant la voix du Bouddha, des foules innombrables engendrent le calme par les *trois* Véhicules » (*Çiks.* p. 320).

Aussi les docteurs du Mahâyâna n'ont-ils pas en général contesté aux Auditeurs la possibilité d'arriver au nirvâ*n*a. Asanga compare sans doute la connaissance des Çrâvaka à la lampe qui éclaire une petite place dans une caverne et le Mahâyâna à un soleil qui illumine toutes choses ; mais il ne se fait pas faute de déclarer que l'enseignement des bouddhas et des bodhisattva est *universel*, parce qu'il est donné par les trois Véhicules ; et bien loin de penser que le Yâna des Auditeurs ne mène pas au salut, il lui reproche plutôt d'y mener trop vite, puisque trois naissances lui suffisent (1).

Le but prochain n'est du moins pas le même et les méthodes ont été nécessairement différentes. Ce que veulent les Sthavira, c'est de faire de l'homme misérable un homme sauvé. Ce que se proposent les Çântideva et les Asanga, c'est de faire du pécheur un être sauveur. Les premiers s'occupent de l'individu comme s'il était seul ; les seconds le considèrent comme faisant partie d'une communauté dont les membres sont solidaires les uns des autres. Il sera nécessaire, pour étudier l'élaboration de la vie religieuse, de se placer successivement aux points de vue adoptés par les deux grandes fractions de l'Eglise. Mais comme le Mahâyâna s'est aussi beaucoup occupé du travail qui s'effectue dans le cœur même du bodhisattva et que les Çrâvaka n'ont nullement méconnu le rôle et l'importance de la contagion religieuse, il serait absurde de ne pas utiliser parallèlement des

(1) D'après le Bodhicaryâvatâra (VII, 29), le bodhisattva marche au contraire plus vite que l'Auditeur. C'est que Çântideva n'admet pas qu'on puisse être sauvé sans avoir adhéré à la çûnyatâ (IX, 41, 48). Ajoutons que, citant l'Âkâçagarbhasûtra, il met au nombre des péchés graves celui que commet un bodhisattva au début de sa carrière, s'il dit à des fils de famille : « Evitez ce qu'enseigne le Véhicule des Çrâvaka ; ne l'écoutez, ne le communiquez à d'autres ; ce Véhicule ne sera pas pour vous d'un grand fruit ; il ne vous débarrassera pas des dépravations. »

textes sanscrits et palis, si l'occasion de le faire se présente. Ce sera même une manière de mettre en relief la persistance des nomenclatures, des idées et de tout le matériel d'arguments, d'exemples et de figures.

PREMIÈRE PARTIE : COMMENT ON DEVIENT ARHAT.

Les quatre Voies. L'ancien bouddhisme assimile la vie religieuse à un long et pénible voyage. N'arrive au but désiré que celui qui s'astreint à suivre l'itinéraire fixé d'avance. Malheur au présomptueux qui s'imaginerait qu'il en peut brûler une ou plusieurs étapes (1).

Préparatifs, départ, progrès successifs, arrivée à destination, le bouddhisme a distingué les diverses phases du grand voyage religieux et indiqué aux pèlerins ce qu'ils avaient à faire en chaque moment.

On se prépare de deux manières : en se débarrassant de tout ce qui constituerait une entrave (les *akuçalâ dharmâh*) et en s'approvisionnant de tout ce qui facilitera la marche (les *kuçalâ dharmâh*).

On commencera donc par faire l'épuration complète du cœur, en le nettoyant de ses souillures natives. Quant au bagage de conditions favorables qu'il faut emporter avec soi, il se résume en quatre mots : volonté, énergie, intelligence, réflexion (2). Ce sont les « abords » de la conversion, les *patipadâ*.

Le pèlerin est prêt ; il se met en route. C'est le premier acte du voyage proprement dit. Pour employer l'expression consacrée, « il est entré dans la carrière » (3). Il portera dès lors le titre d'*ârya* (4). On peut, si l'on veut, appeler ce départ une conversion, pourvu qu'il soit bien entendu que le changement qui se produit à ce moment n'est pas intellectuel, mais moral. Il s'agit de placer sa vie entière sur un autre plan : ce qu'on ai-

(1) Dans Majjh. N. I, p. 147 sqq., Çâriputra compare la vie sainte à un voyage qu'on effectue en sept étapes.
(2) *Chandas, vîrya, citta, mîmâmsâ.*
(3) Ou « dans le courant ».
(4) Proprement « le noble ».

mait, admirait, désirait, on le hait maintenant et on le réprouve ; ce qui faisait horreur, on le recherche et le pratique.

La distance est grande de la conversion au nirvâna. On distingue quatre catégories de voyageurs échelonnés sur cette longue route. Voici comment elles sont en général définies dans les textes canoniques :

Par la destruction complète des trois entraves (1), un bhiksu est entré dans la carrière, *srota-âpanna* ; il ne renaîtra plus dans une existence misérable (2) ; il est sûr du salut, sûr d'arriver au nirvâna.

Par la destruction complète des trois entraves, par l'amoindrissement du désir, de la haine et de l'aveuglement, le bhiksu a pris rang parmi « ceux qui ne reviennent qu'une fois encore » ; et « vraiment, ne revenant qu'une fois en ce monde, il met fin à la souffrance », *sakrd-âgâmin*.

Par la destruction complète des cinq « entraves d'en bas » (3), il apparaît soudain (dans les cieux) (4) ; il ne revient plus sur cette terre, mais, (des cieux), il entre dans le nirvâna, *anâgâmin*.

Enfin, par la destruction complète des infections (5), il connaît lui-même, il réalise pleinement et obtient dans le monde phénoménal cet affranchissement du cœur et de l'intelligence

(1) L'illusion de la personnalité, le doute, la « contagion des vœux de conduite », c'est-à-dire la croyance en l'efficacité des œuvres et des rites.

(2) Il ne sera plus ni damné, ni animal, ni *preta*.

(3) Aux trois précédentes s'ajoutent le désir et la haine, qui n'étaient qu'atténuées par le *sakrdâgâmin*, et qui désormais sont supprimées. Les 5 « entraves citérieures », *orambhâgiyasamyojanâni*, font que l'homme qui n'a pas su s'en débarrasser renaisse dans le kâmadhâtu ; les 5 autres, « entraves d'en haut », causent la naissance dans un des mondes du *rûpya* ou de l'*arûpya-dhâtu*. L'arhat est délivré de toutes dix et ne renaît dans aucun monde.

(4) Au moment de sa mort, il est enlevé au ciel, ce qui n'est point pour lui une nouvelle naissance — qui dit naissance, dit conception, gestation, venue au monde, enfance — mais il est transporté en son plein développement dans son nouveau séjour. On appelle cela une naissance « apparitionnelle » ou « accidentelle », *aupapâduka* ; ni père, ni mère n'y interviennent. Ce genre de naissance ne transporte pas nécessairement l'individu dans les cieux de Brahmâ ; si on le désire on peut renaître sur cette terre.

Les anâgâmin ne sont pas les seuls êtres qui possèdent ce privilège. L'Avadâna-Çataka raconte l'histoire d'un bhiksu qui, à la suite d'un vœu, avait obtenu de ne jamais subir la souillure d'une matrice (IX, 6).

Les anâgâmin peuvent prendre toutes les formes qu'ils veulent ; ils possèdent un Corps-de-Création (*MSA.* XI, 57).

(5) Les trois (ou quatre) *âsava* ; volupté, existence, ignorance (hérésie).

qui consiste en l'absence de toute infection. Cette dernière classe est celle des *arhat* (1).

Chacune des quatre catégories comprend deux degrés : ceux qui sont en chemin ; ceux qui, arrivés au but, jouissent du fruit de leurs efforts. Nous avons donc en tout huit classes d'ârya.

Les quatre « Voies » n'ont point été, dans le principe, des étapes successives et nécessaires sur la route du salut. On n'a certainement pas cru ni enseigné que la condition indispensable pour être arhat fût d'avoir été d'abord srota-âpanna, puis sak*r*-dâgâmin, et enfin anâgâmin. Chacun de ces titres est décrit pour lui-même, et comme le second renchérit sur le premier et le troisième sur le second, il est naturel que la destruction des trois entraves, opérée par le srota-âpanna, serve aussi à caractériser les degrés suivants. Le quatrième grade, en tout cas, n'est pas lié aux trois premiers. Non seulement les textes sacrés nous offrent de nombreux exemples d'arhat qui ont atteint cette haute dignité dans l'existence même où ils sont entrés dans la carrière, mais encore on nous dit expressément que l'anâgâmin ne revient pas et qu'il atteint directement le nirvâ*n*a. Le doute enfin n'est pas possible, quand l'énumération, comme il arrive quelquefois, est faite à rebours (2) : « Parmi mes disciples, ceux qui comprennent tout à fait mon enseignement connaissent et réalisent, par la destruction des infections, l'affranchissement du cœur et de l'intelligence... Les autres ne renaissent plus en ce monde, ou n'y renaissent qu'une fois ». Il est donc probable qu'à l'époque primitive, on a eu, pour aller au nirvâ*n*a, deux routes fort différentes entre lesquelles on pouvait choisir. L'une s'ouvrait aux membres de l'Eglise qui ne s'effrayaient pas trop à la pensée d'une série encore longue d'existences, et qui, en particulier, s'accommodaient d'un séjour durable au milieu des béatitudes célestes (3). L'autre, destinée aux âmes fortes ou lasses, mène rapidement à la sainteté, à l'*arhattâ* ; pour la préférer, il faut avoir en souverain mépris le ciel et ses joies et aspirer à une prompte libération du sa*m*sâra (4).

(1) Voir *Dîgha-Nikâya*, I, p. 156 ; II, p. 92, 200, 251, etc.
(2) Exemple : *Dîgha-N.* II, 251.
(3) L'anâgâmin, en effet, vivra dans le ciel un nombre considérable d'années avant d'arriver au nirvâ*n*a.
(4) Comme les Sutta, le Milinda-Pañha reconnaît entre les quatre grades

Ce sont les théologiens qui ont fait du passage par chacun des grades de la hiérarchie une condition indispensable pour s'élever au degré suivant. Nous devinons aisément ce qui les a amenés à poser cette exigence. Ils ont partagé l'élaboration du salut en tranches étroitement liées les unes aux autres et assignées chacune à une catégorie particulière d'ârya. Après nous avoir dit que par les trois skandha, — bonne conduite, concentration, sagesse, — le bhiksu fait successivement la guerre aux *actes* mauvais, aux *sentiments* dépravés, aux *dispositions* vicieuses, — Buddhaghosa nous apprend que, par conduite, on entend parler des convertis et de ceux qui ne reviendront qu'une fois ; par concentration, de ceux qui ne reviennent plus ; par sagesse, de l'arhat. Dès lors, la nomenclature traditionnelle ne pouvait plus désigner des individus qui, sans suivre nécessairement la même route, sont plus ou moins loin du terme de leur voyage ; elle distinguait quatre étapes successives et obligatoires, qui peu à peu se sont transformées en périodes fabuleusement longues. On dirait qu'avec le temps, les bhiksu se sont sentis de moins en moins pressés de s'abîmer dans le nirvâna (1).

Sous sa forme définitive, la théorie des quatre *mârga* ressemble à celle des quatre étapes (2) par lesquelles les Yogin ont à passer avant d'arriver au salut. Pour le premier et le quatrième terme, l'identité n'a rien que de naturel : le srota-âpanna est lui aussi « un homme de la première période » ; et l'arhat, comme le yogin parvenu à son dernier stade, « a terminé ce qu'il avait à faire ». L'analogie des deuxième et troisième degrés est plus significative. Au second, le Yogin est débarrassé de la passion et des ténèbres ; l'ârya, ce qui revient au même, a réduit au minimum le désir, la haine et l'aveuglement. Au troisième, le Yogin est affranchi des limitations qui sont imposées aux hommes par le fait de la vie dans le temps et dans l'espace ; l'anâgâmin, par sa naissance « apparitionnelle », entre dans une existence ultraphénoménale au plus haut des séjours célestes. Il est difficile de croire que ces deux nomenclatures aient pu pren-

une différence de mérite, mais sans faire pour personne une obligation de passer par tous les échelons successivement. Voir p. 102 sqq.

(1) Childers, dans le *Pali Dictionary*, et Kern, *Histoire du bouddhisme indien*, exposent, comme Buddhaghosa, la théorie des 4 Voies.

(2) Voyez vol. I, p. 355.

dre d'une manière indépendante une forme aussi semblable. Il est probable que les théologiens bouddhistes ont tant bien que mal adapté au type fourni par le Yoga la doctrine originelle de leur école, et transformé les quatre voies en divisions d'une seule et même route.

La conversion. Laissons la métaphore et appelons les choses par leur nom. Ce n'est point un voyage qu'entreprend le bouddhiste désireux du salut, c'est une vie tout autre qui s'ouvre devant lui. Comme l'acte décisif s'accomplit dans le for intérieur, qu'il n'est marqué par aucune cérémonie, par aucun sacrement, les bouddhistes n'ont pas eu l'idée de l'appeler une seconde naissance. Il n'en est pas moins vrai que, par son entrée « dans le courant », l'homme abolit son passé et recommence son éducation sur nouveaux frais. Tant qu'il lui restera des entraves à briser, des souillures à laver, des infections à éliminer, il ne sera qu'un écolier, un *çaiksa*. Arrivé au but, il est libéré de l'enseignement ; il est *açaiksa* (1).

Dans quel ordre les expériences se succèdent-elles chez celui qui se met en marche vers l'Eveil ? Les Ecritures nous fournissent sur cette question des données utiles, non qu'il faille attribuer aux textes une valeur proprement historique, — ils sont pour cela par trop stéréotypés, — mais parce qu'ils nous apprennent au moins quelle idée l'Eglise se faisait du cours normal d'une conversion.

Voici d'abord comment fut conquis au bouddhisme Upâli, un riche patron des jaïns. Son guru, Nâtaputta, l'a envoyé disputer contre le Bouddha. Celui-ci a bientôt fait de retourner complètement son interlocuteur, qui « prend son refuge » en ces termes : « Excellent, Seigneur, excellent ! Comme on remet à l'endroit ce qui est à l'envers ; comme on dévoile ce qui est caché ; comme on indique à l'égaré son chemin ; comme on apporte la lumière dans les ténèbres et qu'on peut dire : Ceux qui ont des yeux pour voir verront maintenant, — ainsi la vérité

(1) Quand on adapta cette terminologie aux huit classes superposées d'ârya, on étendit aux sept premières le titre de çaiksa. Seul l'arhat fut considéré comme n'ayant plus rien à apprendre.

a été éclairée de plusieurs manières par le Bienheureux. Aussi, Seigneur, je me réfugie auprès du Bienheureux, de la Loi, de la Communauté des bhiksu. Que le Bienheureux me considère comme membre laïque à partir d'aujourd'hui et pour toute ma vie » (1). — Le Bienheureux veut qu'Upâli réfléchisse encore ; bien plus il lui demande de ne pas fermer aux jaïns sa porte hospitalière. Cette sagesse et cette générosité rendent plus vive encore l'impatience du maître de maison, qui pour la deuxième et la troisième fois fait profession de foi bouddhique (2). « Et alors, le Bienheureux donna à Upâli l'enseignement graduel ; il l'instruisit sur l'aumône, la moralité, les récompenses célestes ; il lui montra la misère, la bassesse et la souillure des plaisirs, l'excellence du renoncement. Quand le Bouddha vit qu'il avait le cœur préparé, le cœur amolli, le cœur libéré, le cœur plein d'exaltation et de confiance, il lui fit connaître l'enseignement qui est spécial aux bouddhas, à savoir la souffrance, l'origine de la souffrance, la suppression de la souffrance, le chemin de la suppression » (*Majjh. N.* I, p. 378 sqq.).

Nous reconnaissons dans l'histoire d'Upâli trois moments distincts. D'abord, sur la seule impression que lui a faite un discours du Bouddha, il met sa confiance dans le maître. Quand il a expressément confessé sa foi, le Bouddha lui donne l'instruction morale ; c'est le second acte de la conversion. Enfin, quand il lui voit un cœur bien préparé, il lui communique l'enseignement proprement doctrinal.

S'il s'agit d'adeptes qui veulent arriver à la sainteté, le processus est naturellement plus compliqué ; mais les premières phases ne diffèrent pas essentiellement de celles par lesquelles a passé Upâli. Quatorze jours après avoir ordonné Vacchagotta, le Bouddha lui enseigne « la vérité supérieure » et lui dit : « Et maintenant, Vaccha, si tu as ce désir : Puissé-je, dans ce monde visible, réaliser moi-même, par la destruction des infections, la pure libération du cœur et de la sagesse et, l'ayant réalisée,

(1) On retrouve cette déclaration, avec les mêmes comparaisons, dans un grand nombre de récits, quel que soit d'ailleurs le personnage dont la parole déclenche une conversion.

(2) Le chiffre 3 est décisif. On ne peut refuser de prendre au sérieux une requête, une question, une sommation qui ont été formulées trois fois de suite.

y persévérer, — tu obtiendras, en quelque situation que ce soit, cette réalisation ». Sur cette promesse, Vaccha s'en va le cœur joyeux, et « vivant seul, à l'écart, attentif, zélé, résolu, il arrive à cette perfection de sagesse que rien n'égale » (*Ib.* I, p. 495, sq.). Toute pareille, l'histoire de Mâgandiya. Le Bouddha lui a dit qu'il n'avait pas encore le regard excellent par lequel on voit la guérison et le nirvâna. « Je m'en remets au Seigneur », lui dit Mâgandiya. — « Associe-toi donc à ceux qui sont bons. Associé à ceux qui sont bons, tu entendras la bonne Loi. Entendant la Loi, tu vivras selon cette Loi. Et alors, tu sauras ; alors, tu verras ». Là-dessus, Mâgandiya fait sa profession de foi. A lui aussi un stage est imposé. Quand il est ordonné, il lui arrive comme à Vaccha : une intense réflexion, poursuivie dans la solitude, libère complètement son cœur et son intelligence ; il devient un arhat (*Ib.* I, p. 510).

La foi d'abord ; l'enseignement ensuite. Ce n'est pas tant parce que le Bouddha prêche la vérité que le fidèle acquiesce et croit ; c'est parce qu'il a donné son cœur au Bouddha que la parole du maître lui apparaît vraie et salutaire. Tel est bien, psychologiquement, l'ordre naturel et ordinaire. Si l'on observe ce qui se passe en général dans les conversions, on verra qu'elles ont eu rarement pour point de départ l'intuition ou la découverte d'une vérité religieuse ; très souvent, au contraire, l'influence plus ou moins directe d'une grande personnalité. Le brahmanisme appelait foi la confiance absolue dans l'efficacité d'un rite et faisait de cette confiance la condition nécessaire pour que l'acte eût l'effet attendu. La foi du bouddhiste a bien toujours le même caractère ; c'est la confiance, en quelque sorte préalable, dans le maître, dans son enseignement, dans l'ordre qu'il a créé.

Puisque la foi est le fait primaire de la conversion, on a le droit de dire que c'est la foi qui sauve. Comme le brahmane Pingiya a déclaré que rien ne saurait plus le détourner de ce Bouddha vers lequel l'inclinent la foi et la joie, la pensée et la réflexion, le Bouddha se manifeste à lui par un rayon de lumière et prononce cette sentence : « Vakkali et d'autres ont été délivrés par leur foi ; de même, ô Pingiya, sois sauvé par la foi,

et tu arriveras à l'autre bord de l'empire du trépas » (*Sutta-Nip.* v. 1142 sqq.) (1).

Aussi la foi est-elle le meilleur bien que l'homme puisse posséder (*Ib.* v. 182). Non seulement elle est la première des 5 « facultés » et la première des 5 « forces », mais encore elle vient en tête des 108 « portes par lesquelles on obtient la vue du dharma » (*Lal. V.* p. 31) (2). Le Çiksâsamuccaya commence, ou peu s'en faut, par un vibrant éloge de la foi : c'est elle qui garde et fait croître les vertus ; qui révèle « la ville de la sécurité », le nirvâna ; qui rend le renoncement joyeux. Racine de tout ce qu'il y a de salutaire, elle féconde ce qui est bon et bienfaisant et fait pousser l'arbre de l'Illumination, etc., etc. — La foi est un joyau que personne ne peut dérober (*Sûtrâlamkâra*, 10e conte).

Comment la foi s'installe-t-elle dans le cœur du croyant ? A les prendre dans leur ensemble, les Ecritures palies et les livres sanscrits nous offrent, pour répondre à cette question, des données d'un caractère assez différent. C'est qu'aussi les deux catégories d'écrits ne correspondent pas à la même phase du développement de l'Eglise. Pour les écrivains palis, il s'agit de faire des conquêtes aux dépens des communautés rivales. Les héros de ces récits croient mal, mais ils croient. Ils s'intéressent aux questions religieuses. Il suffira donc de les orienter dans la bonne direction. Aussi l'influence personnelle de l'homme religieux est-elle ici décisive. Au spectacle de la vie du Bouddha ou à l'ouïe d'une parole impressionnante, la foi entre dans un cœur et le renouvelle. Il arrive même que le Bouddha change les sentiments de ses adversaires à leur insu et presque contre leur gré ; on dirait une opération magique et non plus « le miracle de l'enseignement » (3).

(1) La Puggala-Paññati (I, 33) mentionne comme une catégorie spéciale d'individus ceux qui sont délivrés par la foi, *saddhâvimutta*. D'après le *Saddharma-P.*, ch. XVI, v. 17-30, le mérite de celui qui a la foi est infiniment supérieur à l'exercice persévérant des perfections, la seule perfection de sagesse exceptée.

(2) « La foi, dit le Lalita-Vistara, conduit à une résolution que rien ne peut entamer ».

(3) Un jour, Ânanda lui demanda de convertir un prince Malla qui n'avait pas caché son mépris des trois Joyaux. « Il n'est point difficile à un Tathâgata, dit le Bouddha, de faire que Roja le Malla mette sa confiance dans cette Loi et dans cette Discipline. » En effet, il pénétra Roja d'une pensée d'amour, et Roja, comme une vache en quête de son veau nouvelle-

Héritage du passé ou effets de conditions qui, en somme, ont pu rester parfois les mêmes, des déclarations et des récits semblables se lisent encore dans la littérature de langue sanscrite (1). Cependant, les écrivains mahayanistes sont surtout intéressés par ce qui se passe dans l'âme d'un homme, non pas quand de jaina il devient bouddhiste, mais lorsque, bouddhiste ou non, il cesse tout à coup d'être étranger à la vie religieuse, et que la foi bouleverse son existence entière. Il ne s'agit donc plus de conversions analogues à celles que déterminent les missions intérieures ou lointaines, mais d'expériences du genre de celles qui sont fréquentes dans les temps de « réveil » et qui ont été si bien analysées par les psychologues américains et anglais. La conversion, nous dit-on, est brusquement déterminée par un événement psychique auquel on donne le nom de *samvega*, la commotion (2). « Par l'effet de cet ébranlement, l'homme aussitôt tourne ses pensées vers le salut » (*Jât. M.* p. 200). Il est dès lors possédé de cette unique idée, et tout ce qui ne s'y rapporte pas lui paraît sans valeur : « Pour ceux dont l'esprit a été saisi par l'émotion religieuse, l'éclat même de la royauté n'est plus un obstacle sur le chemin du salut » (*Ib.* p. 224).

Bien des causes peuvent incliner le cœur de l'homme vers la religion (3) : la peur de la mort (4), celle des châtiments infernaux (5), le remords (6). D'où qu'il vienne, le sa*m*vega est tou-

ment né, alla de couvent en couvent, de cellule en cellule, disant : « Où est le Seigneur, le Saint, le pleinement Illuminé ? Je désire voir le Seigneur, le Saint, le pleinement Illuminé » (*M. Vagga* VI, 36, 2 sq.).

(1) Quand ils voient que chez un homme la puissance d'intuition est pénétrée de vérité, conforme au dharma, destructrice du mal, révélatrice des avantages du nirvâ*n*a, les fils et les filles de famille, pleins de foi, doivent reconnaître en lui le caractère d'un bouddha et se dire : « C'est un maître ; il faut écouter son enseignement » (*Çiks.*, p. 15). Voir aussi *Çiks.*, p. 174.

(2) Quelquefois *udvega* (pali : *ubbega*), le sursaut.

(3) Le Visuddhi-Magga énumère 8 *samvegavatthu* (*J. P. T. S.* 1893, p. 93).

(4) « Il faut mourir ! Plein d'angoisse (*udvega*) à cette pensée, Siddhârtha ne pouvait plus se réjouir, ni même sourire » (*Buddhac.* IV, 54). — « L'homme qui, sujet à la vieillesse, à la mort, à la maladie, peut jouer sans être troublé (asa*m*vigna) avec ceux qui ont pour destinée la mort, la maladie et la vieillesse, cet homme, en vérité, ne vaut pas mieux que les bêtes et les oiseaux » (*Ib.* IV, 89).

(5) *Madhyam. vr.*, p. 57 ; *Suhrll.*, §§ 83-88. D'après *Samy. N.* XII, 23, la foi a pour « cause profonde » (*upanisâ*) la souffrance. Il en est de même du sa*m*vega qui naît de la douleur et a pour conséquence l'humilité (*BCA.* VI, 21).

(6) *BCAp.* II, 33. Bouleversé par le remords, le coupable veut confesser sa faute, avant qu'il soit trop tard (*BCA.* VI, 124).

jours la source d'ineffables bienfaits. Aussi le véritable fils du Bouddha lutte-t-il contre tout ce qui le contrarie : la paresse, la louange et l'honneur, l'attachement à ce qui est sans valeur.

Les cœurs naturellement purs n'ont pas besoin d'une secousse aussi violente. La honte (1), ce permanent sentiment de répulsion à l'égard de ce qui souille et diminue, les préserve du péché et les amène à la religion. En tête du chapitre dans lequel il a traité des « conditions favorables à l'Illumination », Asanga a mis une sorte d'hymne à la honte, qu'il regarde comme le point de départ du travail salutaire (*MSA*. XVIII, 1-16) (2).

La foi, dit le même Asanga, est le germe qui fera de celui qui le reçoit une « personnalité religieuse » (*MSA*. XIX, 12 sq.). Nos auteurs nous permettent de suivre le développement de cette personnalité. La foi mène à la joie, la joie au contentement, le contentement à la sérénité, la sérénité au bonheur (3). Ou, plus simplement, la foi a pour conséquence immédiate ce sentiment de tranquillité et de confiant abandon que les bouddhistes ont appelé *prasâda* (4). Source d'apaisement, mais aussi de zèle et de résolution : « Quand on a la foi, on a un but ; quand on a un but, on s'évertue pour l'atteindre » (*MSA*. XVIII, 53). Rempli de confiance en son maître, le bouddhiste sent vite se développer en lui cette ardeur d'imitation qui accompagne toute foi sincère. Il voit combien est libre le cœur des autres fidèles ; il s'applique à obtenir ce qu'il n'a pas encore obtenu, à faire les expériences qu'il n'a pas encore connues, à réaliser ce qu'il n'a pas encore réalisé. Il en est des hommes qui aspirent à la sainteté comme de ceux dont se compose une multitude arrêtée par une rivière débordée. Elle ne sait combien la rivière est large et profonde, et personne n'ose s'aventurer dans l'eau. Mais arrive un homme sûr de sa propre force. Il se ceint solidement les reins, et d'un bond s'élance de l'autre côté. Les autres, le voyant sain et sauf, passent à sa suite. Car, « par la foi, on passe le courant » (*Mil. P.* p. 35 sq.).

(1) *Hrî, lajjâ.*

(2) Dans la liste des 108 « portes par lesquelles on peut contempler le dharma », le Lalita-Vistara a fait une place à la *hrî* et à l'*apatrâpya*. La première est le sentiment de honte qu'on éprouve vis-à-vis de soi-même ; le second celui que nous avons quand nous pensons aux autres.

(3) *Saddhâ* > *pâmojja* > *pîtî* > *passaddhi* > *sukha* (*Samy. N.* XII, 23).

(4) Si la çraddhâ est le premier des 108 *dharmâlokamukha*, le prasâda est le second : après la tempête du saṃvega, l'apaisement du prasâda.

Les exercices et les expériences. Le bhiksu est un çaiksa ; il faut le soumettre à une discipline et l'astreindre à des exercices.

Le bouddhisme, qui contestait la valeur propre des actes ascétiques, n'a pas estimé que la discipline, bonne en elle-même, fût utile en proportion de l'effort qu'elle impose. Il l'a donc limitée à ce qu'il fallait pour faire de l'« élève » un arhat. Cette dignité une fois obtenue, le bhiksu « dépose son fardeau » ; il est dispensé de déployer plus longtemps un zèle infatigable. Il y a bien encore un restant de vie, ou plutôt de karman, qui doit être épuisé ; mais c'est là un détail sans importance pour la religion.

Comme il est naturel, la forme, la mesure et la durée des exercices sont d'avance déterminées par le but qu'il faut atteindre. Qu'est-ce donc qu'un arhat ?

L'idée que l'on s'est faite de ce personnage s'est sensiblement modifiée avec le temps. Au début, on se figure l'arhat comme un homme sans passion et sans attachement, qui a su se débarrasser des scories de la vie, dont l'intelligence a réalisé quelques vérités élémentaires, et qui n'aspire plus qu'à la paix profonde d'un état aussi différent que possible de la vie mondaine. Il y a beaucoup d'arhat, et les bhiksu ne se font pas scrupule de se proclamer tels de leur propre autorité.

Plus tard, l'arhat apparaît, au contraire, comme un personnage presque surhumain par ses facultés de connaissance et d'action. Fort peu de gens osent maintenant revendiquer un titre difficile à soutenir. L'arhat recule graduellement dans le passé ; il s'entoure d'un nimbe miraculeux et devient un être quasiment mythologique. Il n'en demeure pas moins l'idéal offert, non pas, il est vrai à la masse des fidèles, — pour l'immense majorité des laïques, le bodhisattva a déjà supplanté l'arhat, — mais aux jeunes clercs, dans les couvents et par la théologie.

Il va sans dire que le cycle des études imposées aux çaiksa n'a pu être le même dans les deux cas. On ne se prépare pas à être un homme « refroidi », comme on apprend à être un visionnaire et un thaumaturge. De là, deux programmes d'éducation religieuse. Dans l'un, les étapes principales sont marquées par les trois agrégats de la discipline, conduite, concentration

et sagesse. L'autre est caractérisé surtout par les contemplations extatiques et les « pouvoirs supérieurs ». Tous deux aboutissent au même point, l'Illumination.

Comme on pouvait s'y attendre, la légende du Bouddha s'est conformée successivement à ce double type de méthode spirituelle. Ni le Mahâvagga, ni le Majjhima-Nikâya ne nous disent que le Bouddha passa par les quatre degrés du dhyâna avant de découvrir la loi de l'existence malheureuse. Les veilles de la nuit décisive sont toutes trois employées par lui à fixer dans son esprit la formule des douze nidâna, et c'est à l'entrée dans le nirvâ*n*a que ces deux ouvrages associent la série des extases. L'introduction des Jâtaka concentre sur la troisième veille l'Illumination proprement dite et remplit les deux premières par le jeu de deux des *abhijñâ*. Or, comme nous verrons, la possession des pouvoirs supérieurs est liée à la pratique des extases. Le Mahâvastu, qui, dans son récit en vers, ne dit encore rien des contemplations extatiques, les mentionne expressément dans la version en prose, avant de parler soit de la connaissance des anciennes existences des êtres, soit de la vue divine. Le Buddhacarita et le Lalita-Vistara suivent la tradition qui est représentée par la prose du Mahâvastu. La conclusion s'impose. La conquête de l'Illumination a été d'abord considérée comme le résultat d'un travail humainement psychologique et intellectuel. On l'a ensuite transposée en un autre ton, celui qui a l'extase pour note dominante. Il y a donc là deux conceptions qu'il importe de distinguer.

A. *La marche à la bodhi par la méthode de concentration.* On trouve dans les livres palis ou sanscrits de multiples arrangements des savoirs et des aptitudes dont le candidat à la sainteté doit fournir la preuve (1). Le plus ancien, sans doute, nous a été conservé par le fameux discours que le Bouddha fit enten-

(1) Le Majjhima-Nikāya (I, 148 sqq.) énumère les 7 degrés que le bhiksu doit successivement gravir pour arriver au sommet de la vie religieuse : pureté de la conduite, du cœur, de la croyance, de la certitude, de la connaissance intuitive des chemins, de la connaissance intuitive de la méthode, de la connaissance en général. — Le Nettipakara*n*a est riche en classements de ce genre ; voir, par exemple, les pages 113-126. On en trouve d'autres dans la Dhamma-Sanga*n*i, dans le Visuddhi-Magga, etc.

dre à Bénarès et qui est intitulé « la mise en mouvement de la Roue de la Loi ». Cette roue n'est autre que la formule des nobles vérités, avec trois « révolutions » pour chacun des quatre articles dont elle se compose (1) :

I. 1. Voici la souffrance.	II. 1. Elle doit être connue.	III. I. Elle est connue.
2. Voici l'origine (de la souffrance).	2. Elle doit être supprimée.	2. Elle est supprimée.
3. Voici la cessation.	3. Elle doit être réalisée.	3. Elle est réalisée.
4. Voici le chemin (de la cessation).	4. Il doit être pratiqué.	4. Il est pratiqué.

Le premier cycle dans lequel on pose l'existence des quatre termes de la formule est le *darçana-mârga*, le chemin-de-vue ; le deuxième est le chemin-de-pratique, *bhâvanâ-mârga* ; le troisième est le chemin des « licenciés », *açaiksa-mârga* (2). Trois entraves sont détruites par la « vue » ; les sept autres par la « pratique » (*Nettip.* p. 14).

Le Bouddha, discutant un jour avec un jeune brahmane, lui montra comment un digne disciple marche à la conquête de la vérité : « Quand, après un mûr examen, un élève a reconnu qu'un homme est complètement purgé de toutes les causes d'égarement, il prend foi en cet homme. Comme il s'approche de lui avec confiance, il devient son disciple. Devenu son disciple, il prête l'oreille. Prêtant l'oreille, il entend la doctrine. L'ayant entendue, il la retient dans son esprit ; il examine le sens des vérités qu'il a retenues ; il y applique sa pensée. De là naît la résolution. Ce qu'il a décidé, il l'entreprend. De ce qu'il a entrepris, il apprécie la valeur. Quand il en a apprécié la valeur, il y met tout son effort ; par l'effort qu'il y consacre, il réalise en personne la vérité. Et la pénétrant à fond, il la « voit ».

(1) L'ensemble porte le nom d' « Intuition de connaissance à 3 tours et 12 formes », *tiparivattam dvadasâkâram nânadassanam* (*M. Vagga.* I, 6, 27).

(2) Voir *Dhamma-Sangani*, § 1002 sqq. ; *M. Vy.*, § 64 ; *MSA.* XIV, 28, 42 ; *Madhyam. vr.*, p. 479 sq.

Mais tout cela n'est encore que la « reconnaissance », *anubodha*, de la vérité ; ce n'en est pas l'acquisition, *anupatti*. Pour arriver à la posséder pleinement, il faut pratiquer, cultiver, répéter sans cesse ce processus psychologique (*Majjh. N.* II, p. 173). Cet appareil d'opérations intellectuelles, plus compliqué en apparence qu'en réalité, présente au moins ce trait remarquable : le disciple est tenu de peser l'enseignement de son maître, de le critiquer et de se l'approprier par un travail personnel.

Dans le cours de l'éducation graduelle à laquelle il doit se soumettre, le çaiksa acquiert successivement des forces et des aptitudes qui l'aident ensuite pour de nouvelles conquêtes, jusqu'à ce que la sambodhi couronne l'histoire de son « évasion », *niryâna*. Ces facteurs du progrès religieux portent le nom de « conditions favorables à l'Illumination », *bodhipâksikadharma*. La liste traditionnelle en compte trente-sept répartis en sept catégories. Elle remonte probablement aux premiers siècles du bouddhisme, car, jusqu'en ses détails, elle est la même dans les écrits palis et sanscrits. Et pourtant il n'est guère douteux qu'elle n'ait été faite de la juxtaposition artificielle de groupes déjà existants. En tout cas, comme toutes les doctrines qui ne sont pas nées d'une pensée se mouvant librement, elle présente des incohérences et des bizarreries. Elle n'en exprime pas moins une intéressante conception du travail spirituel.

Voici, tout d'abord, de quels termes elle se compose (1) :

I. Quatre *smrtyupasthâna* (p. *satipatthâna*), « assistances de l'attention » : l'attention doit se fixer sur le corps, son impureté et son impermanence, — sur la sensation, sa nature décevante et les dangers auxquels elle expose l'homme, — sur la pensée et son caractère naturellement lumineux, — sur les phénomènes (dharma) et ce qu'ils ont d'adventice (*MSA.* XVIII, 43 sq.).

II. Quatre *samyakprahâna* (p. *sammappadhâna*) (2), « bons

(1) *Majjh. N.* I, p. 55 sqq. ; *Dîgha-N.* II, p. 120, etc.

(2) Se méprenant sur la valeur réelle du mot pracrit qui est à la base du pali *padhâna*, les théologiens sanscrits ont cru qu'il s'agissait d'abandons, *prahâna*, et non de mises au jour, d'efforts. Mais dans les explications qu'ils ont données du mot prahâna, ils ont, par respect de la tradition, rectifié eux-mêmes leur erreur. Car ce n'est assurément pas par hasard qu'Asanga et la Mahâvyutpatti se servent du verbe samyak-pradadhâti, quand ils veulent développer le terme technique (*MSA.* XVIII, 19 ; *M. Vy.*, § 39). Que la formule primitive ait eu en vue des efforts et non des abandons,

déploiements d'énergie » : le bhikṣu « engendre » sa volonté, lutte, ramasse son énergie, tend sa pensée, déploie tout son effort 1° pour prévenir le mal avant qu'il soit là ; 2° pour supprimer le mal qui s'est déjà montré ; 3° pour faire le bien qui n'existe pas encore ; 4° pour maintenir, fortifier, inculquer, amener à sa plénitude le bien qui existe déjà.

III. Quatre « bases de la puissance merveilleuse », *ṛddhipâda* (pali *iddhipâda*). Toutes quatre « manifestent les conformations qui résultent du déploiement de la concentration de pensée » ; mais cette concentration de pensée est faite soit par la volonté, soit par l'énergie, soit par la pensée, soit enfin par la réflexion.

IV. Cinq facultés morales, *indriya* : la foi, l'énergie, l'attention, la concentration de la pensée, la sagesse (1).

V. Cinq forces qui portent les mêmes noms que les 5 indriya.

VI. Sept « parties constitutives de l'Illumination », (*sam*) *bodhyanga* (p. *bojjhanga*) : attention, examen, énergie, joie, sérénité, concentration de pensée, équanimité (2).

VII. Les « huit branches de la noble Voie ». Nous les connaissons déjà.

Quelques brèves remarques éclaireront, j'espère, la composition de ces listes et les définitions que l'on donne de leurs éléments.

Les 37 « conditions favorables à la bodhi » ont un seul et même caractère : elles concourent toutes à l'« évasion ». En effet, elles embrassent la formation spirituelle de l'individu du moment où, grâce aux « acheminements », il est entré dans le courant, jusqu'à celui où il aura acquis, par la plénitude de la connaissance, les huit manifestations de la sainteté. Les bodhipâkṣikadharma s'enchaînent et se conditionnent. Les samyakprahâṇa luttent contre les imperfections que laissent subsister les smṛtyupasthâna ; les « forces » sont les « facultés » qui se

nous en avons la preuve dans l'explication donnée d'un des 8 *anga* du Chemin, le *sammâvâyâma*, explication semblable à celle qui concerne les sammappadhâna.

(1) *Çraddhâ, vîrya, smṛti, samâdhi, prajñâ.* Ces facultés ont respectivement pour objets : l'Illumination, la carrière du bodhisattva, l'enseignement, l'apaisement, la clairvoyance (Asanga).

(2) *Smṛti, vicaya, vîrya, prîti, praçrabdhi, samâdhi, upekṣâ.* Les 7 bodhyanga sont pour le bodhisattva ce que les sept gemmes sont pour le cakravartin (*MSA.* XVIII, 58 sqq.).

sont développées assez pour combattre avec succès tous les adversaires (1). Dans l'intérieur d'un même groupe aussi, les termes sont successivement la condition les uns des autres : la foi donne l'énergie ; sans énergie, pas d'attention ; l'attention est indispensable pour qu'il y ait concentration de la pensée, et celle-ci aboutit à la sagesse. De même, il faut avoir de bonnes vues pour qu'on ait une bonne résolution, et ainsi de suite pour tous les termes du *mârga*.

Mais alors, pourquoi la répétition d'un même article dans plusieurs catégories différentes ? Pourquoi l'attention se trouve-t-elle dans les groupes I, IV, V, VI et VII ; l'énergie dans II, IV, V et VI ; le samâdhi dans III, IV, V, VI et VII ? On s'assure aisément que, de groupe en groupe, la même qualité figure à des stades différents de son évolution. Dans I, il ne s'agit encore que d'une aide de l'attention ; faculté dans IV et force dans V, elle se manifeste en VI et atteint son complet développement en VII. Il en est de même des autres dharma.

Une intéressante question se pose à propos du troisième groupe. En effet, rien n'est plus contraire à l'esprit du vieux bouddhisme que de faire de la magie une condition de la délivrance. Est-il vraisemblable qu'une formule relativement ancienne ait reconnu l'action de forces surnaturelles ? Ne pouvant se résoudre à l'admettre, quelques savants ont adopté pour les *rddhipâda* une interprétation qui écarte cette mention gênante. Pour M. Rhys Davids, ce sont des « routes de la sainteté » et pour M. Neumann, des « domaines de puissance ». Il serait vraiment étrange que le mot *rddhi* ait eu dans cette liste un sens aussi atténué, alors que, dans la série des abhijñâ, il désigne certainement des facultés merveilleuses. D'ailleurs, une sorcellerie qui a pour « lieux » la volonté, l'énergie, la pensée et la réflexion, ne fait pas disparate dans une religion qui croit au « miracle » de l'enseignement. C'est une sorte de pouvoir surhumain que le bouddhisme pouvait légitimement attribuer à ses saints. En assignant à cette magie une source psychologique, il marquait sa place dans l'évolution de l'organisme spirituel. Remarquons aussi que les *rddhipâda* sont « pourvus des con-

(1) *MSA.* XI, II ; XVIII, 56.

formations qui résultent des déploiements d'une concentration effectuée par la volonté, etc. ». Il est peu probable qu'on eût fait intervenir les sa*m*skâra dans cette description, si l'on n'avait pas voulu donner à entendre que « les bases de la puissance magique » sont acquises au prix d'un lent travail d'adaptation. Toute la discipline salutaire est en effet dominée par l'idée d'une appropriation graduelle du sujet. Il ne suffit pas de dire : je veux avoir la sm*r*ti, le samâdhi, les extases ; il faut créer les états d'esprit qui rendent possibles ces phénomènes psychiques. Si les *r*ddhi intéressent le salut, c'est qu'elles manifestent par leur présence une longue accumulation de résidus laissés par ces forces éminemment spirituelles, la volonté, l'énergie, la pensée, la réflexion.

Dans son ensemble, le travail religieux se propose la complète possession des Nobles Vérités. Au début, quatre méditations qui ont chacune pour objet d'introduire le çaïksa dans la connaissance d'une des Vérités (*M S A.* XVIII, 42-44). Le septième et dernier groupe coïncide avec la quatrième et dernière Vérité. Les deux formules, l'une comme objet et l'autre comme sujet de la connaissance, se couvrent exactement.

L'étude. La légende a réduit à presque rien l'histoire spirituelle des personnages éminents du bouddhisme primitif. Non seulement elle ne nous dit pas qu'ils aient été obligés de s'initier patiemment à la doctrine ; elle ne fait pas même mention de combats douloureux ni de déchirements intérieurs qu'il leur ait fallu endurer. Ce n'est guère que du Bouddha même qu'on rapporte de véritables expériences religieuses, des tentatives inutiles et des luttes morales dont l'âpreté et le perpétuel recommencement sont symbolisés par ses combats contre Mâra. A en croire les récits qui les concernent, la plupart des grands saints ont été des élus, des prédestinés et non de tenaces lutteurs. Le plus souvent, une circonstance fortuite détermine en eux la vocation. Parfois, ils ne sont que les heureux bénéficiaires d'illuminations dans lesquelles ils jouent un rôle passif.

Mais la légende n'est pas seulement grossissante et simplificatrice ; elle a aussi d'évidents partis-pris. Elle a cru exalter d'autant mieux les illustres disciples du maître, qu'elle abrégeait

davantage la durée de leur évolution morale et rendait plus merveilleux le phénomène de leur illumination. Ce sont d'ailleurs des êtres d'exception, qu'elle présente aux fidèles comme des objets adorables et non comme des exemples susceptibles d'être imités. Nous pouvons donc hardiment récuser son témoignage.

Malheureusement, nous ne sommes guère à même de connaître vraiment la réalité. Quelques Anciens se vantent (1) d'avoir acquis la « science » dès l'âge où le règlement de la communauté leur permettait d'être admis dans l'ordre, c'est-à-dire depuis sept ans (2). Si précoce qu'ait été leur génie, on a le droit de penser qu'en fait de connaissances, le Sangha n'était pas très exigeant. Il n'est pas besoin d'un long apprentissage intellectuel pour arriver à posséder une certitude sur quelques « vérités » intuitives fort simples.

Nous savons d'autre part que l'Eglise n'a pas manqué à son devoir d'institutrice des nouveaux adeptes. I-tsing cite cette parole du Vinaya : « Soyez plutôt un boucher qu'un prêtre qui donne à d'autres l'ordination et s'abstient de les instruire » (*Record*, p. 120). Il y a eu de très bonne heure des « maîtres de morale » et des « professeurs ». Un des dix articles que le deuxième concile fut appelé à discuter concerne précisément l'autorité qu'il convient de reconnaître à l'*upâdhyâya*, chargé de donner l'instruction religieuse, et à l'*âcârya*, qui enseigne les règles de conduite et surveille la manière dont on les observe.

Le Sangha s'est donc trouvé tout de suite dans la nécessité d'organiser une sorte d'enseignement régulier. Puisque, pendant des siècles, la transmission du dharma et du vinaya s'est faite oralement, il a fallu prendre quelques précautions pour l'assurer dans de bonnes conditions de fidélité. Le modèle à suivre, on l'avait sous la main, dans les écoles brahmaniques. On s'y est sagement conformé (3).

Comme la théosophie brahmanique, le bouddhisme a vu dans

(1) Dans le recueil de stances intitulé *Theragâthâ*.
(2) Malgré tout, ils sont encore en reste sur Vyâsa qui, dès sa naissance, fut comme un enfant de sept ans et donna son cœur à la vie religieuse (*M. Bh.* I, 64, 51).
(3) Voir I-tsing, *Record*, p. 116 sq., 120.

l'ignorance le grand ennemi à combattre et fait du savoir la panacée de toute souffrance. Comme elle, malheureusement, il a vite identifié ce savoir avec la connaissance de textes traditionnels. On a mis dans la bouche du Tathâgata des paroles comme celle-ci : « Par l'étude (*çruta*), acquisition de la sagesse ; par l'acquisition de la sagesse, suppression des souillures ; qui n'a plus de souillures n'offre aucune prise à Mâra ». On montrait par là combien on était loin de la pensée du fondateur de l'Eglise. Parce que l'intérêt de la communauté s'était substitué à celui des membres, le livre avait dépossédé l'esprit de la maîtrise des âmes. Comme d'ailleurs il n'était pas indispensable à la vie du Sangha que tous les fidèles apprissent par cœur les Ecritures sacrées, la plupart se sont contentés des doctrines élémentaires résumées dans la formule des quatre Vérités et dans celle des trois Caractéristiques. On pouvait acquérir ce savoir à peu de frais.

Conclusion : les connaissances positives et traditionnelles ne jouent un rôle important ni au moment de la conversion, ni pendant tout le cours du travail à faire pour arriver à la sainteté. Le combat à soutenir se livre dans le cœur, et non dans le cerveau. La volonté y est plus active que l'intelligence.

La méthode de travail. De la conversion à l'acquisition de la sainteté, la vie du bhiksu est un combat perpétuel. Les ennemis auxquels il fait cette guerre sans merci sont au dedans de lui ; ce sont tous les mauvais penchants inhérents au cœur humain. Les dieux s'intéressent à cette bataille ; ils saluent de leurs applaudissements la victoire du vaillant soldat (1). La lutte est tellement la condition du succès que le Bouddha lui-même ne put arriver à la concentration de la pensée qu'après avoir reconnu et supprimé en lui toutes les faiblesses naturelles de l'esprit (*Majjh. N.* 128e Sutta). Mais voici que la dévotion fait du Bodhisattva un être sans tare et sans péché. Peu importe, il faut qu'il lutte. Il est vrai que le combat n'est plus pour lui qu'un « jeu de lion » : « Assis sur le trône de l'Illumination, Siddhârtha eut cette pensée : Dans ce monde du désir, Mâra, le méchant, est seigneur et maître. Il ne convient pas que j'ar-

(1) Voir *Itivuttaka*, § 82, et comparer avec Sénèque, *de Providentia*, ch. II.

rive à la parfaite illumination sans être connu de lui. C'est bien, je vais le défier » (*Lal. Vist.* p. 299).

Les bouddhistes, qui se montrent sur tant de points les élèves du Yoga, ne pouvaient mettre en doute l'utilité spirituelle de certaines attitudes et même d'opérations purement mécaniques. Du moins leur assignent-ils ordinairement un rôle inférieur. « Si, pendant qu'un bhiksu dirige son attention vers une série de raisonnements, son esprit est envahi par des pensées mauvaises et pernicieuses, pensées de désir, de répulsion et d'aveuglement, que ce bhiksu, serrant les dents, pressant la langue contre le palais, réprime, torture son cœur au moyen de son esprit (1). S'il agit ainsi, ces mauvaises pensées se dissipent, s'évanouissent et, grâce à leur disparition, son cœur se raffermit intérieurement, s'apaise, s'unifie, se concentre » (*Majjh. N.* I, p. 120). L'action physique n'est ici qu'un adjuvant ; l'essentiel, c'est la contrainte exercée par l'organe de la pensée sur celui des affections et des émotions.

Il en est de même des exercices de respiration. On les pratique, mais ce n'est pas pour faire naître, c'est pour accompagner l'activité de la pensée. « Un bhiksu s'en est allé dans la forêt au pied d'un arbre ou dans une cellule vide. Il s'assied, les jambes repliées, le buste droit ; il place sa pensée en face de lui (2). Et alors, conscient, il aspire ; conscient, il expire. S'il aspire ou expire longuement ou brièvement, il sait qu'il aspire ou expire ainsi. Il s'exerce, disant : J'aspirerai, j'expirerai l'air, en ayant la perception de mon corps entier, en apaisant l'assemblage de mon corps, en éprouvant une sensation d'allégresse, en l'unifiant, en le libérant. J'aspirerai, j'expirerai l'air, en méditant sur l'impermanence, sur le détachement, sur la destruction, sur la délivrance » (*Ib.* I, p. 425).

La méthode communément pratiquée par l'ancien bouddhisme se révèle dans ce passage : il garde les formes traditionnelles, mais c'est pour y verser un contenu nouveau. On doit discipliner la respiration, parce que, non contrôlée, elle serait l'indice d'un désordre intellectuel ou moral ; il ne s'agit pas, comme dans l'é-

(1) Le cœur : *citta* ; l'esprit : *cetas*.
(2) Autrement dit, il pense dans la pleine lumière de sa conscience.

cole du Yoga, d'en faire une technique de la pensée. Il faut comprendre dans le même sens l'injonction souvent répétée d'aller et de venir, de manger et de boire, de faire toutes les opérations, même les plus vulgaires, avec attention et réflexion. C'est aussi ce que veut dire Uttara, quand après avoir décrit le maintien toujours décent et digne du Bouddha, il ajoute : « C'est pour cela qu'il a acquis une clarté de savoir supérieure et libre d'entraves » (*Ib.* II, p. 137). L'attitude du maître est le signe extérieur de la noblesse de son caractère.

L'ancien bouddhisme n'a recommandé véritablement qu'une espèce d'exercices, la pratique de la méditation.

La méditation est nécessaire. Pourquoi ? La formule des quatre « bons déploiements » répond à cette question. Bien conduite, la méditation détruit les idées adverses et fait naître les idées favorables. Une religion qui plaçait dans la pensée le point de départ de tous les phénomènes devait nécessairement contrôler avec un soin extrême tout ce qui venait occuper l'esprit des adeptes. Le Bouddha n'avait-il pas poussé la précaution jusqu'à signaler à ses disciples quels entretiens il leur fallait éviter comme frivoles et dangereux pour le salut ? Si l'emploi qui est fait des heures de délassement fructifie pour ou contre l'objet de la vie religieuse, on comprend le rôle capital assigné à la méditation et l'attention qu'on a mise à la conduire dans un sens déterminé.

Vers quels objets le bhiksu doit-il diriger sa pensée ? Il y a une méditation négative qui a pour but de détruire les racines du mal et une méditation positive qui se propose de faire naître les états favorables au salut. On combat le désir par la méditation d'impureté : s'il songe à tout ce qu'il y a d'infect dans un corps de femme, le sot s'en détournera avec horreur (1) ; à plus forte raison, le sage. — On combat l'aversion par la méditation de bienveillance, *maitrî*. — On combat l'aveuglement par la méditation de la loi de génération conditionnée (2). — On combat l'attachement aux choses extérieures par la méditation de la formule des trois Caractéristiques. — Enfin, un pas-

(1) La puanteur de l'homme offusque les dieux à cent lieues de distance (*Digha-N.* II, p. 325).
(2) Voir *Çiks.*, p. 206-225.

sage du Dhammapada nous apprend quels sont par excellence les objets de la méditation positive : « Les disciples de Gautama sont toujours éveillés, si leur pensée, nuit et jour, est arrêtée sur le Bouddha, sur la Loi, sur la Communauté » (v. 296-298).

Des méditations, pas de prières. Diriger sa pensée vers le Bouddha, ce n'est pas seulement attester son respect et sa reconnaissance pour le maître disparu, c'est aussi mouler son esprit sur le sien et, par là, façonner sa vie d'après un incomparable modèle.

Pas de sacrifices ; l'obéissance aux commandements du Bouddha et l'imitation de ses vertus. Nous avons vu qu'il n'attendait pas d'autre hommage de ses « fils », les bhiksu.

Ce culte qui n'est ni absorbant, ni coûteux, n'est pas à proprement parler un moyen de salut. Cependant, comme il est un éliminateur d'idées adverses et un créateur d'idées favorables, il produit des fruits excellents. « Quiconque adore les bouddhas ou les auditeurs qui sont dignes d'adoration pour avoir dépassé le monde, triomphé du chagrin et du désespoir, atteint le nirvâna et déposé toute crainte, — cet homme acquiert un mérite que personne ne saurait mesurer » (*Dhp.* v. 195 sq.).

Le *samâdhi* et le *çamatha*. Les exercices prescrits au bouddhiste ont pour but de créer progressivement un état psychique auquel on donne le nom de *samâdhi*, la concentration : l'esprit, soustrait à toute action du dehors, peut s'absorber en une idée unique. Fait de volonté, d'énergie, de pensée et de réflexion, le samâdhi met en œuvre toutes les forces morales et intellectuelles de l'homme. Pour être extraordinairement intense, ce déploiement d'efforts n'est pas moins négatif dans son résultat : l'esprit, intériorisé à l'excès, finit par se vider de tout contenu. Asanga compare le samâdhi à une tortue qui, dans une cavité pleine d'eau, a retiré tête et pattes dans sa carapace (*MSA.* X, 9) (1).

(1) Rien ne prouve mieux l'importance attribuée au samâdhi que la place qui lui a été faite dans les schémas traditionnels. Il est le 2e des 3 « agrégats » de la doctrine ; la 5e « faculté » et la 5e « force » ; la 6e des 7 « parties constitutives de l'Illumination » ; la 8e des « huit parties intégrantes de la Sainte Voie ». Comme bodhyanga, il n'a au-dessus de lui que

Le samâdhi est « l'unification de l'esprit », *ekotibhâva* ; « l'application de l'esprit à un unique objet » ; — « l'assiette » ou « l'équilibre de l'esprit » (1). Son contraire est la dispersion, *viksepa*.

Entrant en jeu dès le plus élémentaire des exercices et se manifestant ensuite dans tout le cours de la vie spirituelle, il présente bien des variétés et bien des degrés (2). Son point culminant est le *samyaksamâdhi*, qui marque l'achèvement de la Voie Sainte. En cet état de perfection, le samâdhi a les trois caractères de l'absolu, ou, mieux encore, il se présente sous trois formes différentes : la vacuité, l'absence de désir, l'absence de signes (3). Il y a samâdhi de vacuité, quand l'esprit, détaché de toute chose dans le présent et libéré de la sensation, se trouve affranchi des trois agents de l'existence empirique, l'amour, la haine, l'aveuglement. Il y a absence de désir, si l'esprit est détaché par rapport à l'avenir ; car, dit Buddhaghosa, quand on a obtenu le samâdhi, on ne désire plus le ciel, ni ses félicités. Il y a absence de signes, dès qu'il n'existe pour l'esprit aucune détermination ; sa concentration est alors absolue, inconditionnée (4).

Si l'on en croyait la légende, le samâdhi ressemblerait parfois à nos phénomènes d'hypnose. Comme Upagupta, le fameux patriarche contemporain d'Açoka, était plongé dans une profonde méditation, Mâra imagina de lui mettre sur la tête une couronne de fleurs. Quand il eut repris contact avec le monde,

l'*upeksâ*, cette parfaite quiétude de l'esprit, aboutissement naturel de la concentration ; comme mârgânga, il couronne les autres membres, qui sont pour lui des auxiliaires et des instruments (*pariskâra*).

(1) *Cittasya* (*sam*) *sthitih*. L'esprit en état de samâdhi est comme une flamme qui brûle à l'abri de tout courant d'air.

(2) La Mahâvyutpatti donne une liste de 118 samâdhi qui portent des noms éminemment expressifs. Tel d'entre eux est une « mine de contentement ». Tel autre est « pénétré de la félicité de tous les dharma » ; celui qui s'y livre fait surgir une sensation de plaisir à propos de tous les objets et au sein de toutes les souffrances.

(3) *Çûnyatâ-*, *apranihita-*, *animitta-samâdhi*.

(4) Le Dîgha-Nikâya (XXXIII, 1, 10) et Asanga (*MSA*. XVIII, 77 sqq.) parlent de trois samâdhi différents et non de trois caractères d'un même samâdhi. D'après Asanga, le premier a pour objet l'insubstantialité des individus et des phénomènes ; le deuxième, les « cinq agrégats d'alimentation » (voir p. 191) qui sont le fondement de l'illusion d'un moi individuel et d'un moi phénoménal ; le troisième, le définitif apaisement de ce « fondement ».

Upagupta voulut savoir qui lui avait joué ce tour ; il n'y réussit que par un nouveau samâdhi (1). Souvent, ces moments de grande tension religieuse s'accompagnent d'états physiques extraordinaires. Le feu et la fumée jaillissent du corps d'un saint qui est en samâdhi « éclat de flamme ».

Les manifestations merveilleuses n'ont qu'une valeur secondaire ; ce n'est pas pour en être capable qu'on cultive le samâdhi. Les effets de la concentration pour le salut ont une importance beaucoup plus grande. Grâce à cet exercice intense, on fixe sa pensée sur un objet ; on l'empêche de se dissiper ; si elle se dissipe, on la ramène, on la rassemble, on la dompte, on l'apaise, on l'oblige à couler « surconformante » d'abord, et finalement « sans conformation » (*MSA.* XIV, 11-14) (2). Le samâdhi est donc avant tout un dressage, laborieux et soutenu, de la pensée. Le bhikṣu récoltera quatre fruits de ses peines : une permanente félicité ; l'acquisition de la connaissance intuitive ; l'attention et la pleine conscience ; la destruction des infections. Les infections une fois détruites, il est au bout du chemin ; il est un arhat.

Tous ces bienfaits d'un samâdhi correctement conduit sont résumés en un mot, *çamatha*, c'est-à-dire l'apaisement (3). Apaisé, le bhikṣu n'a plus d'attachement ; non seulement le désir, les résidus mêmes du désir sont détruits ; le cœur est libéré.

Prajñâ et *vipaçyanâ*. « Celui qui a l'esprit concentré connaît les choses dans leur réalité » (*MSA.* XVI, 29). Le troisième agrégat de la doctrine ne peut s'épanouir que dans un cœur préparé par le samâdhi. Cette connaissance exacte, d'après l'Anguttara-Nikâya (I, p. 235), est celle des quatre Vérités ; d'après d'autres ouvrages, celle de la Génération Conditionnée. De toutes façons,

(1) 54e conte du Sûtrâlaṃkâra (p. 263 sqq. de la traduction).

(2) Surconformante : *sâbhisaṃskâra* ; dénuée de conformations : *anabhisaṃskâra*. Les abhisaṃskâra sont des efficacités d'ordre supérieur qui appartiennent aux actes de la pensée et se manifestent dans le cours ultérieur de l'existence. Ils sont, suivant leur valeur pour le salut, méritoires (*punya*), funestes (*apunya*) ou indifférents (*ânenjya*). Dans son dernier stade, la pensée est tellement dégagée de toute contingence qu'elle n'exerce plus d'influence sur le sujet.

(3) « Il y a çamatha quand, par la concentration parfaite, la pensée s'arrête en la pensée » (*MSA.* XVIII, 66).

elle supprime les âsava. « La connaissance juste acquise par le samâdhi mène au dégoût ; le dégoût au détachement ; le détachement à la délivrance. Délivré, l'homme n'a plus rien à faire » (*Nettip.* p. 68). Elle n'a pas seulement arrêté le courant du désir ; elle tarit le fleuve à sa source (*Ib.* p. 14).

La *prajñâ* est pour le saint du bouddhisme ce que sont pour le Yogin les facultés supérieures qu'il déploie dès qu'il est arrivé à la sagesse « discriminative ». Tandis que l'homme ordinaire ne possède que des sens grossiers et qu'il est enfermé dans le monde du phénomène, le yogin perçoit l'état subtil des êtres. Ce même savoir est revendiqué pour l'arhat. Lui aussi a une vision infiniment agrandie ; il a « la pénétration de la nature propre des choses ».

Par la prajñâ, le saint entre en jouissance des quatre « savoirs parfaits et personnels », les *pratisamvid* (P. *patisambhidâ*) : vérité immédiate, connue par les sens (*artha*) ; vérité médiate, connue par l'intelligence (*dharma*) ; interprétation (*nirukti*) ; intuition (*pratibhâna*). Comme le Vibhanga l'expose longuement, il sait l'objet ; il sait les relations des objets entre eux ; il sait communiquer aux autres son savoir ; il sait son savoir (1). Notons cette préoccupation, très rare dans les Ecritures anciennes, des intérêts d'autrui : on ne possède pleinement son savoir que quand on peut le transmettre au prochain.

Prajñâ est un mot dont les multiples acceptions sont profanes aussi bien que religieuses (2). Or un concept gagne en clarté quand on le désigne par un terme qui lui est exclusivement attribué. De plus en plus, le mot *vipaçyanâ*, qui signifie clairvoyance (3), fut employé concurremment avec prajñâ et fit pendant au çamatha. La vipaçyanâ, par la critique qu'elle fait

(1) Ainsi la connaissance relative à la souffrance est un savoir de l'objet ; relative à l'origine de la souffrance, un savoir du dharma ; relative à la suppression de la souffrance, un savoir de l'objet ; relative au chemin qui mène à la suppression, un savoir du dharma (*Vibhanga*, p. 293). Sur les pratisamvid, voir *MSA.* XVIII, 34-37.

(2) Quand le Sîgâlovâda-Sutta, parmi les maux causés par les boissons enivrantes, mentionne l'affaiblissement de la prajñâ, il ne s'agit évidemment pas de la sagesse d'un saint.

(3) Assez rare dans les anciens Sutta, il se trouve surtout dans les écrits postcanoniques et dans la littérature sanscrite. Il n'a cependant jamais supplanté prajñâ. Le Nettipakarana (p. 111) donne expressément les deux termes comme synonymes.

des dharma, élimine les résidus de l'ignorance et procure au bhiksu la libération-de-sagesse (*paññâvimutti*).

Ensemble, le çamatha et la vipaçyanâ circonscrivent la vie sainte, la *brahmacaryâ* ; ils se manifestent par un « état de tension religieuse qui est exempt de toute notion erronée » (*nirvikalpayoga*).

B. *La marche à la bodhi par la méthode de contemplation extatique.* Ici aussi, nous suivrons l'« élève » dans la série de son développement. Il nous faut par conséquent d'abord passer en revue les exercices préparatoires, bien que la théorie qui les concerne n'apparaisse qu'assez tard dans la littérature religieuse.

Les *karmasthâna.* La technique de la méditation n'avait à l'origine rien que de simple et de raisonnable. Au moins dans l'intention des législateurs de l'Eglise, les règles relatives au lieu et à l'ambiance, à l'alimentation, à la posture, aux mouvements corporels, à la durée des exercices, étaient calculées pour produire, avec le plus de commodité possible, le maximum de travail spirituel. Peu à peu, un formalisme croissant tend à matérialiser la religion. On prescrit certaines attitudes parce qu'on les considère comme ayant une valeur propre. La dévotion doit s'exprimer par les mouvements du corps autant que par la parole. Pour marquer son respect, le bhiksu s'accroupit sur les talons, les paumes des mains appliquées l'une contre l'autre. Au moment où il passe à la méditation proprement dite, il a soin de s'asseoir les jambes repliées, les mains croisées sur la poitrine. En outre, la posture doit constamment s'adapter à l'objet de la méditation, ce qui nécessite une gesticulation assez fatigante. Cette obligation qui lui est imposée de surveiller attentivement toutes ses attitudes a du moins l'avantage de l'empêcher de s'endormir dans une contemplation vide (1). Comme les mouvements du corps et des mains se multiplient avec le temps, l'acte religieux tend à se convertir en une gymnastique aussi compliquée que mystérieuse (2).

(1) La *smrti* est, avec le *vîrya*, une qualité indispensable pour la méditation. Par les règles qu'elle imposait, l'Eglise a sans doute voulu venir au secours de l'attention.

(2) Les signes symboliques faits avec les doigts portent le nom de *mudrâ*, c'est-à-dire de sceaux.

Plus encore que le corps, il importe de discipliner la pensée. Pour empêcher l'esprit de vagabonder spontanément ou d'être à la merci de phénomènes extérieurs, on l'oblige à se mouvoir suivant une ligne déterminée. Un traité singhalais, le Yogâvacara (1), donne des indications, assez confuses d'ailleurs, sur la méthode que doit suivre le bhiksu pour que sa méditation soit féconde. Après qu'il a exprimé sa dévotion pour les trois Joyaux, il fixe sa pensée sur l'état d'esprit qu'il veut faire naître. Les yeux presque entièrement clos et dirigés vers le bout du nez, la respiration soigneusement régularisée, il médite avec intensité jusqu'à ce que surgisse devant lui, obscure d'abord, puis de plus en plus claire, l'image d'un des cinq éléments (2). Comme cette image est liée intimement à l'état mental qu'il cherche à obtenir, il s'applique à la loger dans une partie de son corps ; et alors, ravi au monde phénoménal, identifié avec les éléments fondamentaux de l'univers, il acquiert la plénitude de la sainteté et du savoir. Pour arriver plus sûrement au but, il soutient sa méditation par des moyens artificiels et recourt en particulier à des cercles tracés sur une paroi ou sur le sol.

Obéissant à leurs habitudes de systématisation à outrance, les théologiens ont décomposé le concept de la méditation en toute la série de ses facteurs : objets auxquels elle s'applique, procédés générateurs ou auxiliaires, états psychiques antérieurs ou concomitants, produits de l'activité méditatrice. Ils ont dressé ainsi une liste de quarante Karmasthâna, ou « opérations » (3), dont Buddhaghosa a indiqué les noms et fait la description dans son Visuddhimagga. Les voici dans l'ordre établi par l'illustre docteur :

10 intégrations (*kasina*) ; — 10 impuretés (*asubha*) ; — 10 directions de pensée (*anussati*) ; — 4 conditions saintes (*brahmavihâra*) (4) ; — 4 états incorporels (*âruppa*) ; — une perception (*saññâ*) ; — une fixité (*vâvatthâna*).

Par l' « intégration », on arrête l'esprit sur une seule idée,

(1) Cet ouvrage décrit près de 3.000 exercices groupés d'après les états intellectuels ou moraux qu'ils sont destinés à produire.
(2) Terre, eau, feu, vent, espace.
(3) Littéralement : bases ou sujets de l'action (religieuse).
(4) Appelés aussi « réalisations », *bhâvanâ*.

de telle façon que, en dehors de cet objet, rien n'existe pour lui (1). Des procédés artificiels aident à réaliser cette unification de la pensée. Ainsi le bhiksu façonne un cercle de terre de quelques pouces de diamètre ; puis, fixant les yeux sur ce cercle, il concentre sa pensée sur l'élément, sur ses noms, sur les parties terreuses de son propre corps : *pathavîkasina*, intégration terreuse. A force de fixer l'objet, il finit par le voir toujours, qu'il ait les yeux ouverts ou fermés ; c'est le « signe », *nimitta*, que la méditation a réussi. Une jatte pleine d'eau, un cercle lumineux, un objet de couleur, etc., lui serviront de même à produire les autres kasina.

Après les éléments simples, la désintégration de tout ce qui est composé. L'esprit songe aux phénomènes dégoûtants qui se produisent dans la décomposition des corps vivants ; ce sont les « impuretés ». Si la théorie y a trouvé matière à dix méditations différentes, c'est qu'elle distingue toutes les phases par lesquelles passe un cadavre, depuis le moment où il enfle, se couvre de taches noires et tombe en pourriture, jusqu'à ce que, rongé par les bêtes de proie ou les vers, il ne soit plus qu'un amas d'ossements.

Le Bouddha, le Dharma et le Sangha ; la bonne conduite et l'aumône ; les dieux et la mort ; le corps, le contrôle de la respiration (2), l'apaisement, tels sont les dix objets vers lesquels doit se diriger la pensée.

Les quatre « conditions saintes » sont les états d'âme qu'engendre toute méditation bien conduite. Nous les connaissons déjà. Ce sont l'amour, la pitié, la joie et l'équanimité (3).

La pensée est maintenant affranchie de toutes les idées liées au monde phénoménal ; elle s'arrête sur des objets de plus en plus abstraits et subtils. Les quatre plans supérieurs de l'être, tel est dès ce moment le contenu de la méditation. Ces quatre

(1) Les 10 objets de la méditation sont la terre, l'eau, le feu, le vent ; le bleu, le jaune, le rouge et le blanc ; la lumière ; une portion de l'espace aperçue à travers une étroite ouverture. Le *vijñâna* remplace quelquefois la lumière.

(2) Le Yogâvacara remplace le corps et la respiration par « l'idée unique » et « l'élément unique ».

(3) Aimer tous les êtres ; — compatir à leurs souffrances ; — se réjouir de leur bonheur ; — être indifférent à ses propres joies et à ses propres misères.

domaines sont aussi ceux où l'esprit s'abîme dans les extases. Nous les retrouverons tout à l'heure.

Au-delà, il n'y a plus que l'inconscient. La méditation doit aussi se fixer sur ces deux états suprêmes, la cessation momentanée et la cessation définitive (1).

Dhyâna et *samâpatti*. Discipliné par les karmasthâna, le bouddhiste acquiert plus facilement les conditions psychiques supérieures dans lesquelles il jouit d'illimitées facultés de vision et de connaissance. Cependant, ce long dressage n'est pas obligatoire. Il y a des esprits naturellement appropriés en qui l'extase apparaît spontanément. Ce qui est indispensable, c'est la préparation morale, car le vrai dhyâna ne se produit que chez les individus dont le cœur est épuré. « Il ne saurait y avoir de lotus au milieu du feu, ni de dhyâna au sein des plaisirs » (*Çiks.* p. 325).

La puissance à la fois intuitive et créatrice du dhyâna (p. *jhâna*) se manifeste le long d'une série de phases dont la description, toujours la même en ses parties essentielles, rappelle à bien des égards la manière dont les Yogin ont décomposé leur concept du samâdhi (2). Ces états psychiques sont des ravissements ou des extases. Les Ecritures palies ont réservé aux quatre premiers le nom de *jhâna*.

« Quand le bhiksu a la perception que les cinq entraves (3) ont été détruites en lui, il est content ; content, il est joyeux ; joyeux, il se sent aise dans toute sa personne ; ayant cette sensation de bien-être, il est heureux ; heureux, son cœur est apaisé.

(1) La perception unique est la perception qu'il n'y a plus rien à percevoir ; la fixation est la permanence de cet état d'absolue inconscience.

A première vue, Buddhaghosa semble expliquer tout autrement les 39e et 40e karmasthâna. D'après lui, la saññâ est « la perception que tout aliment est impur », et le vâvatthâna, « l'analyse des éléments ». Si l'on donne au mot *âhâra*, aliment, le sens d'upâdâna et qu'on l'entende de tout ce qui entretient la vie intellectuelle, cette interprétation coïncide avec la nôtre. Et si par « analyse des éléments », il faut comprendre la désintégration définitive de l'individu parvenu au nirvâna, nous n'avons là qu'un autre moyen de désigner le nirvâna lui-même. En ce cas, le 40e karmasthâna fait pendant aux kasina ; mais, tandis que la pensée était constructive dans ses premières méditations, elle est dissolvante dans la dernière de toutes.

(2) Voir vol. I, p. 333 sq.

(3) *Nîvarana*. Voir plus haut, p. 116.

Libéré des désirs et de toutes les conditions mauvaises, il entre et il demeure dans le *premier ravissement*, un état qui est né du détachement (1), dans lequel subsistent la réflexion et l'entendement, où l'on éprouve joie et félicité. Alors cesse en lui cette idée des désirs qu'il avait auparavant et surgit l'idée subtile et réelle de la joie et de la paix qui naissent du détachement ; et il demeure en cette idée ».

Puis, « par la suppression de la réflexion et de l'entendement, le bhiksu entre dans le *second ravissement*, qui, né de la concentration (*samâdhi*), est caractérisé par la tranquillisation intérieure, l'unification de l'esprit, la joie et la félicité. Alors s'évanouit en lui la subtile et réelle idée de la joie et de la félicité nées du détachement et surgit l'idée subtile et réelle de la joie et de la félicité nées de la concentration ; et il demeure en cette idée ».

Puis, le bhiksu, « par le renoncement à la joie, demeure indifférent. Attentif et pleinement conscient, il éprouve en sa personne cette félicité dont parlent les sages (*ârya*), quand ils disent : Celui qui est indifférent et pensif jouit de la félicité. C'est le *troisième ravissement*. A ce moment s'évanouit en lui cette subtile et réelle idée de joie et de paix qu'il avait auparavant et qui était née de la concentration, et surgit une subtile et réelle idée de félicité et d'indifférence ».

« Après cela, le bhiksu, renonçant à tout sentiment d'aise et de malaise, par la fin de la joie et de l'affliction qu'il éprouvait auparavant, entre et demeure dans le *quatrième ravissement*, un état de pureté absolue, d'indifférence et de pensée (*sati*), sans aise et sans malaise (2). En lui s'évanouit alors cette sub-

(1) *Vivekaja* a été l'objet d'interprétations diverses : « né de la solitude » ; « né de la distinction ». Si la première traduction est exacte, vivekaja n'est pas un caractère différentiel du premier dhyâna. La seconde présente l'inconvénient d'introduire dans la définition du dhyâna une notion sankhyenne, étrangère au bouddhisme, celle de la distinction du purusa et de la prakrti. C'est au Yoga, il est vrai, que la théorie des quatre dhyâna a été empruntée. Il ne s'ensuit pourtant pas que vivekaja soit nécessairement une survivance de la philosophie brahmanique. L'emploi constant du gérondif *vivicca*, « en s'affranchissant de... » et l'indication expresse que le premier dhyâna libère de tous les principes mauvais (*viviktam kâmair... vivekajam dhyânam*, *Lal. V.*, p. 129) nous autorisent, semble-t-il, à donner à *viveka* le sens de détachement.

(2) Physiologiquement, le 4e dhyâna est marqué par l'arrêt de la respiration, *assâsa-passâsa-nirodha*.

tile et réelle idée qu'il avait auparavant de félicité et d'indifférence et surgit une subtile et réelle idée d'absence d'aise et de malaise, et il demeure en cette idée ».

Dans ces quatre phases de l'extase, l'esprit, tout épuré qu'il est, reste encore attaché au monde de la forme. Mais le bhiksu peut s'élever plus haut. Il s'arrache au phénomène et pénètre dans les régions immatérielles (1). « Et maintenant, allant par delà les idées de formes, mettant fin aux idées de contact (2), débarrassant son esprit des idées distinctes, pensant : « L'espace est infini », le bhiksu arrive et demeure dans la région de *l'infinité de l'espace.* — « Passant ensuite par delà la région de l'infinité de l'espace, et pensant : « La conscience est infinie », il arrive et demeure en la région de *l'infinité de la conscience* (3). — Puis, passant par delà la région de l'infinité de la conscience, et pensant : « Il n'est rien », il arrive et demeure en la région de *la non-existence de quoi que ce soit* (4). — Enfin, passant par delà la région de la non-existence, le bhiksu arrive et demeure dans un état d'esprit qui n'est *ni l'idée, ni l'absence d'idée* (5). »

Sur cette longue route de la dématérialisation et de l'abstraction croissantes, on compte donc huit étapes : suppression des idées voluptueuses ; — des idées discursives ; — de la joie ; — de la respiration ; et puis, le monde de la forme, celui de la conscience, celui de la non-existence des choses, celui où ne se trouvent ni idée, ni absence d'idée, sont successivement abolis. Ces huit étapes sont appelées *samâpatti*, les obtentions (6).

En dépit de son apparente précision, cette description voile plutôt qu'elle n'éclaire les phénomènes de trance. Le processus sera plus facile à comprendre si l'on débarrasse cette analyse de la scolastique qui l'encombre.

Au moment où commence l'extase, le bhiksu, encore plongé

(1) *Ârûpyaloka.*

(2) *Patigha*, le heurt d'où résulte toute sensation d'ordre matériel ou formel.

(3) La conscience est infinie dès qu'elle n'est plus limitée par les sensations et les perceptions qui lui viennent du dehors.

(4) *Akiñcaññâyatana*, la « nihilité ».

(5) *Nevasaññânâsaññâ.* Cette description se lit, accompagnée de comparaisons, *Dîgha-N.* I, p. 1.

(6) Le sens du mot *samâpatti* est établi par Dîgha-N. III, p. 266 et d'autres passages du Canon.

dans un univers qui agit sur lui, mais s'armant d'énergie et d'attention (1), réagit contre l'afflux qui vient du dehors affecter son intelligence et sa sensibilité ; bien qu'il ait des idées et des sensations, idées et sensations n'éveillent plus en lui d'appétit, ni de répulsion. C'est le premier dhyâna : plus de désirs ; les opérations intellectuelles subsistent encore, ainsi que la joie et le bien-être. Bientôt, la pensée s'absorbe en elle-même ; la pensée discursive est supprimée (2) ; restent encore la joie et le bien-être (2e dhyâna). La joie est un sentiment fort qui s'impose à la conscience et domine l'esprit. A mesure que l'extase se développe, ce sentiment très positif s'atténue et bientôt on ne ressent plus que du bien-être (3e dhyâna), pour arriver ensuite à un état neutre où l'esprit est aussi étranger à la sensation de la souffrance qu'à celle du plaisir (4e dhyâna). Libre alors, le saint vit dans un monde qui n'a plus rien de commun avec le monde des formes et des phénomènes ; il s'épanouit immensément dans l'espace infini, dans la conscience infinie, dans un état d'esprit où plus rien n'existe, dans l'absolu, enfin, une « obtention » suprême pour laquelle les mots de conscience et d'inconscience sont également inadéquats (5e, 6e, 7e et 8e samâpatti). Le processus est achevé. Parti des notions distinctes, et par conséquent erronées, l'esprit aboutit à la suppression de toute notion ; il s'arrête maintenant en lui-même (3).

Le mot *âyatana*, qui désigne les régions dans lesquelles le

(1) *Smrti* et *vîrya*, les deux assiettes du dhyâna (*MSA*. XVI, 25).

(2) Les textes distinguent deux opérations intellectuelles appliquées au monde sensible et aux phénomènes internes ; la plus simple est le *vitarka*, qui est « grossier » et concerne surtout les phénomènes du monde sensible. Le *vicâra*, plus subtil, a pour domaine les phénomènes psychiques consécutifs aux phénomènes extérieurs. Aussi le 128e Sutta du Majjhima-Nik. connaît-il un samâdhi inférieur, avec réflexion et entendement ; un samâdhi moyen, sans réflexion, mais avec entendement ; un samâdhi supérieur, sans réflexion ni entendement.

L'ancienne théologie a réuni dans un même article les suppressions du vitarka et du vicâra pour conserver le chiffre de 4 dhyâna, consacré par le Yoga. Mais puisque l'on étageait en deux phases distinctes les suppressions de la joie, *pîti*, et du bien-être, *sukha*, la première plus positive que la seconde, il était naturel de séparer aussi les deux abolitions du vitarka et du vicâra. C'est ce qu'a fait la théologie postérieure. Elle a donc dédoublé le 2e dhyâna et posé en tout 5 dhyâna. Voir, par exemple, *Dhamma-Sangani*, § 168.

(3) Tout dhyâna est de nature une *sthitih cetasa adhyâtmam*, une station de l'esprit au-dedans de lui-même (*MSA*. XVI, 25).

saint se sent transporté, signifie littéralement « le champ de la pensée ». La « région de la non-existence de quoi que ce soit » est donc, à proprement parler, non la région où rien n'existe, mais celle où rien n'existe pour le mystique. A ce moment, en effet, son esprit ne s'attache plus à aucun objet, si abstrait et si vide soit-il. Mais les docteurs du bouddhisme n'auraient pas compris cette distinction. Confondant les catégories du subjectif et de l'objectif, ils attribuent ou refusent également la réalité au contenu de l'esprit qui veille et au contenu de l'esprit plongé dans le dhyâna (1). Concentré en lui-même, le sage ne « croit » pas voir ou entendre ; non seulement il voit et entend, mais encore il a des sensations d'une acuité, d'une subtilité infiniment agrandies. L'état où plus rien n'existe pour lui est une région où rien n'existe.

Il est donc oiseux de se demander si ces régions où la pensée est emportée au cours de la méditation extatique sont psychiques ou cosmiques. Elles ont à la fois les deux caractères, et chaque stage représente un monde matériel par le fait même qu'il est un état de l'âme (2). De là un parallélisme exact entre les opérations psychiques et les systèmes cosmiques ; à l'état de veille, quand l'homme est à la merci des impressions et des désirs extérieurs, répond le monde de la sensualité ; aux quatre phases de la méditation répondent les quatre domaines de la forme, habités chacun par des êtres d'une nature particulière ; enfin, les 5e, 6e, 7e et 8e samâpatti ont leurs équivalents cosmiques dans les *ârûpyabrahmaloka*, les mondes divins immatériels, et les noms sont les mêmes de part et d'autre.

(1) Parce que les mondes vus dans l'extase sont aussi réels que les choses perçues par nos sens grossiers, Asanga n'a pas eu conscience de l'abus qu'il a fait d'un passage invoqué par lui à l'appui de la doctrine de l'instantanéité : « Il a été dit : Qu'un bhiksu en extase, possesseur de pouvoirs magiques et arrivé à la maîtrise de son esprit, ait la croyance qu'un morceau de bois est de l'or, ce morceau de bois est de l'or pour lui » (*MSA*. XVIII, 83). Asanga raisonne ainsi : les choses sont ce que l'esprit imagine qu'elles sont. Elles sont donc instantanées, puisque la pensée est instantanée. L'exemple du *dhyâyin* sert à illustrer la première proposition, comme si l'auteur cité n'avait pas dit : « pour lui » (*asya*).

(2) Ce ne sont pas seulement les mystiques indiens qui ont objectivé immédiatement le contenu de la pensée en état d'extase. Ce phénomène, bien connu des psychologues, a été étudié sous le nom de conscience cosmique par le Dr Bucke, qui l'avait expérimenté sur lui-même. Cf. W. James, *Expérience Religieuse*, trad. fr., p. 338.

Les dhyâna ne sont-ils que les signes des progrès faits par le bhiksu dans la voie de la sainteté, ou concourent-ils eux-mêmes à ces progrès ? C'est dans le second cas seulement que nous pourrons leur attribuer une véritable valeur religieuse. Malheureusement, les textes ne mettent pas à notre disposition les données qu'il faudrait pour pouvoir répondre à cette question. Ce que nous y trouvons, c'est une théorie pédante et schématisée sous laquelle il est impossible de deviner les expériences vraiment vécues. Voici du moins quelques indications.

Le dhyâna peut mettre l'homme en présence d'un dieu, mais ce sont des cas de théophanie, plutôt que d'une réelle participation de l'individu à la divinité. Grâce à une méditation « de pitié », qui se prolongea pendant les quatre mois de la saison des pluies, le ministre Govinda vit de ses propres yeux le dieu Brahmâ, s'entretint avec lui, reçut ses bons conseils (*Dîgha-N.* II, p. 239 sqq.). Dirigée avec intensité dans un but déterminé, sa pensée avait exercé sur Brahmâ la même contrainte que les grands ascètes font subir aux dieux par leurs mortifications. Du moins l'effet sur l'esprit de Govinda est-il durable : il renonce au monde après cette entrevue.

Les extases, nous dit-on, éliminent les « conformations », c'est-à-dire les facteurs qui façonneront le cours ultérieur de la vie. Mais il n'y a pas de réelle différence entre ces sa*m*skâra et les résidus. On attribue donc au dhyâna le même pouvoir d'élimination à l'égard des *anuçaya* ; et comme ces résidus se traduisent dans la vie morale par les dépravations congénitales, le dhyâna, nous dit Asanga, soustrait l'homme à la domination des souillures.

Le dhyâna, enfin, développe chez ceux qui le pratiquent les conditions les plus favorables au salut ; il s'accompagne du déploiement des quatre vertus « illimitées », l'amour, la pitié, la joie, l'équanimité (1).

On ne peut donc refuser à l'extase, telle que l'ont comprise les bouddhistes, une influence positive sur la vie morale. Et pourtant, il est impossible de se défendre d'un doute, quand on lit les sèches et abstraites descriptions qu'en donnent déjà

(1) Voir *Samy. N.* II, p. 65 ; IV, p. 217 ; *Dh. Sang.*, p. 251 ; *MSA.* XVI, 2 ; etc.

les textes les plus anciens. On se demande si ces phénomènes extraordinaires produisent dans l'âme religieuse le même genre d'exaltation que l'on constate chez les chrétiens, à l'occasion d'expériences analogues. Les confidences de Ste Thérèse ne sont pas seulement infiniment plus saisissantes et personnelles ; elles nous font aussi indirectement comprendre pourquoi le dhyâna n'a pas été pour l'âme une véritable source d'accroissement et d'expansion. « Dans l'oraison d'union (1), dit la grande mystique chrétienne, l'âme est très endormie à toutes les choses de la terre et à elle-même ; durant le peu de temps que l'union dure, elle est comme privée de tout sentiment, et quand elle le voudrait, elle ne pourrait penser à rien. Vous voyez cette âme que Dieu élève à l'union ; il l'a rendue tout à fait stupide, afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse. Ainsi, elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend, pendant qu'elle demeure unie à Dieu » (2). Jusqu'ici, pourvu qu'on écarte la notion de Dieu, le processus psychologique est à peu près le même de part et d'autre. Mais la divergence devient évidente, quand Thérèse ajoute : « Comment, me direz-vous, peut-il se faire que l'âme ait vu et entendu qu'elle a été en Dieu et Dieu en elle, puisque, durant cette union, elle ne voit ni n'entend ? Je réponds qu'elle ne voit point alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, quand elle revient à elle ». Par cette pleine conscience que Thérèse conserve de sa communion avec Dieu, chaque extase est un enrichissement de sa vie religieuse. Il n'y a rien de pareil dans le dhyâna ; là, chaque phénomène ne vaut que pour lui-même (3).

Abhijñâ. L'âme capable d'extase acquiert une puissance presque illimitée qui se manifeste par des phénomènes internes et des effets extérieurs également surprenants. Le bouddhiste est resté fidèle à la vieille idée de l'action exercée directement par la pensée, et tout spécialement par les états psychiques dont l'intensité est exceptionnelle (4). Ce savoir et ce pouvoir infi-

(1) Union = yoga.

(2) J'emprunte ce passage à W. James, *Expérience Religieuse*, trad. fr., p. 347.

(3) Ce qui se rapprocherait plus de l'expérience chrétienne, c'est l'idée que la connaissance mondaine est transformée par la connaissance transcendante. Cf. p. 299. Encore ne s'agit-il là que de faits intellectuels.

(4) En se chargeant de bienveillance, de compassion, de joie, d'indiffé-

niment agrandis, les Ecritures les ont appelés *abhijñâ*, connaissances supérieures (1). On les acquiert dès qu'on a atteint le quatrième dhyâna (2).

On compte en général cinq abhijñâ : la puissance magique, l'ouïe divine, la connaissance des pensées d'autrui, la connaissance de ses propres existences antérieures, la vue divine (3).

La « puissance magique », *rddhi* (P. *iddhi*) (4). « Si tu as ce désir : je voudrais obtenir les nombreux et divers pouvoirs surnaturels, — me multiplier, quand je suis un ; m'unifier, quand je suis multiple ; apparaître et disparaître à volonté ; passer à travers murailles, remparts et montagnes, avec autant de facilité que je passe à travers l'air ; m'enfoncer sous terre pour émerger ensuite, comme je fais dans l'eau ; marcher sur les flots, comme sur la terre ferme ; circuler dans l'air avec les jambes repliées, comme fait un oiseau avec ses ailes ; toucher et palper de la main ce soleil et cette lune, si puissants, si majestueux ; pendant que je suis dans ce corps atteindre au brahmaloka (5) ;

rence, le saint remplit l'univers entier de ces sentiments. Pour faire périr son cousin, Devadatta l'expose à l'attaque d'un éléphant connu par sa férocité. « Mais le Bienheureux pénétra l'animal de son cœur bienveillant et, sous l'influence de ce sentiment, l'éléphant abaissa sa trompe et resta immobile devant le Bienheureux » (*Culla-Vagga*, VII, 3, 11 sq.).

(1) Sur les abhijñâ, voir Majjh. N. I, p. 348 : Dîgha. N. I, p. 79 sqq.; etc.

(2) Voir, p. ex., *MSA*. VIII, 20, et *Lal. V.*, p. 344 sq.

(3) Quelques ouvrages, entre autres, la Mahâvyutpatti, § 14, portent à 6 et même à 7 le nombre des abhijñâ.

(4) Le mot *rddhi* désigne souvent des excellences qui ne sont pas magiques. Le Roi de Gloire a en partage 4 iddhi que voici : une beauté exceptionnelle ; une durée de vie dépassant celle des autres hommes ; une santé inaltérable ; l'amour de ses sujets (*Dîgha-N.* II, p. 177 sq.).

(5) C'est la liste stéréotypée des *rddhi*. On remarquera qu'aucune ne met le saint à l'abri de la souffrance physique. Froid et chaud, faim et soif, évacuations, fatigue et sommeil, vieillesse, maladie et mort, ce sont des dharma à l'égard desquels le saint est sans pouvoir. Peu importe. En proie à une sensation de souffrance, le saint saisit fermement l'idée de l'impermanence des choses et lie son esprit au poteau de la contemplation. La souffrance qu'il endure est toute corporelle ; elle n'atteint pas l'esprit (*Mil. P.*, p. 253 sq.).

La légende abonde en exemples de la puissance spirituelle des saints. Dabba s'éclaire dans les ténèbres par une flamme qui jaillit de son corps (*C. Vagga*, IV, 4, 4). Nâgasena arrive à l'illumination dans la ville de Pâtaliputra ; il en ressent immédiatement les effets : tandis qu'il était venu péniblement de l'Himalaya, il y retourne maintenant avec la rapidité de la pensée (*Mil. P.*, p. 82). Ânanda passe par le trou d'une serrure ; il prouve ainsi qu'il s'est débarrassé de toutes les entraves et qu'il est bien un arhat (*Si-yu-ki*, II, 163). Les historiens tibétains connaissent un lama qui réussit

— tu obtiendras l'objet de ton désir, quel que soit le domaine où il doit être réalisé ». — L'« oreille divine », parfaitement pure et surhumaine, permet au saint d'entendre les deux sortes de sons, sons divins et sons humains, lointains et prochains. — La « connaissance du cœur d'autrui » est d'autant plus merveilleuse qu'à la différence de l'animal, qui est une plaine, l'homme est une caverne (*Majjh. N.* I, p. 340). « Avec son cœur, le saint voit le cœur des autres êtres, des autres personnes ; il le connaît tel qu'il est, avec ou sans passion, avec ou sans aversion, avec ou sans aveuglement ; il le connaît attentif ou distrait, large ou étroit, supérieur ou inférieur, ferme ou chancelant, libéré ou enchaîné ». — « Quand son cœur est rassemblé, purifié, discipliné, exempt de souillures, délivré du péché, assoupli, agissant, solide et inébranlable, le saint dirige son esprit vers la connaissance qui consiste en « la mémoire de ses conditions antérieures d'existence ». Il se remémore une naissance ou deux, ou trois..., ou cent mille, et cela pendant de nombreuses périodes de dissolution et d'évolution ». — L'« œil divin » est lui aussi parfaitement pur et transcendant ; l'arhat voit les êtres disparaître et reparaître ; il connaît les actes qui ont déterminé leurs conditions d'existence (1).

Comme tout déploiement exceptionnel de l'intelligence ou de la vertu, la puissance mentale des saints peut se manifester par des phénomènes mécaniques. Détenteurs de la *rddhi*, les bhikṣu font trembler la terre avec ses océans et ses montagnes (2).

à « voir le vide » et qui dès lors put passer par la paroi de son habitation.

La puissance de la pensée est indépendante du temps, comme de l'espace et de la matière. Aussi Nâgasena peut-il donner une explication « rationnelle » des miracles qui s'accomplissent sur les caitya des saints des anciens âges : « De son vivant, un arhat, par pitié pour les dieux et les hommes, a pris cette résolution : Tel miracle se fera auprès de mon caitya ! — et par l'effet de sa résolution, le miracle se produit » (*Mil. P.*, p. 309).

(1) Un maître de l'école Sarvâstivâda avait mal parlé du Grand Véhicule. Il meurt, et voici qu'un arhat le vit tomber au plus profond des séjours infernaux (*Si-yu-ki*, I, p. 196 sq.).

(2) Au moment où, sous le nom de Sumedha, le futur Bouddha, à force de méditation, connut pleinement la nature des dix « perfections », tous les mondes, au nombre de dix mille, furent ébranlés ; alors trembla et craqua la vaste terre, ainsi que fait la meule qui broie les cannes à sucre ; alors frémit le sol, comme frémit la roue d'un moulin à huile, quand on la fait tourner... Et bien des milliers de cruches, bien des centaines de jarres, jetées les unes contre les autres, se brisèrent et tombèrent en poussière (*Jât.* I, p. 25).

La doctrine de l'extase et des pouvoirs qu'elle confère est le bien commun de l'esprit hindou en général. Pour se convaincre qu'elle n'a rien de spécifiquement bouddhique, il suffit de constater la ressemblance frappante que montrent à cet égard les religions et les philosophies écloses sur le sol de l'Inde, une ressemblance qui s'étend jusqu'aux plus petits détails. Quand Çankara discute le cas des êtres privilégiés qui, ayant obtenu la science parfaite, sont investis d'une mission particulière et reçoivent un nouveau corps (1), on croirait entendre un théologien bouddhiste parlant des tathâgata. Ne nous dit-il pas, par exemple, que malgré leur changement de personnalité, ces prédestinés conservent le souvenir de leurs précédentes existences ? C'est que, pour les Védantins, comme pour les bouddhistes, tout changement de corps entraîne un changement de personnalité, et qu'un changement de personnalité a pour conséquence nécessaire la perte de la mémoire des faits antérieurs à la naissance. Mais les « missionnaires » du Vedânta et les bouddhas, échappant à la loi générale, possèdent la quatrième abhijñâ (2).

Aussi les docteurs de l'Eglise n'ont-ils jamais revendiqué la propriété exclusive de cette théorie. Ils racontent que le sage Kâladevala était versé dans les huit modalités de la méditation extatique. Or Kâladevala est le personnage qui fut si navré de devenir deva avant d'avoir entendu le dharma prêché par le fils de Çuddhodana. N'était-ce pas reconnaître qu'un sage pouvait s'absorber dans la région où il n'y a ni conscience, ni absence de conscience, avant que la Roue de la Loi eût été mise en mouvement à Bénarès ? (3).

Bien mieux, parmi les théories sur l'âme que le Bouddha re-

(1) Commentaire sur les Vedânta-Sûtra, p. 914.

(2) Il en est de même du fondateur du Sânkhya. Au commencement de la présente période, Kapila se souvint de toute la tradition sacrée qu'il avait apprise dans les périodes antérieures ; tel un homme qui, se réveillant le matin, se souvient de ce qu'il a appris la veille. Les animaux peuvent aussi posséder cette abhijñâ : « Il y eut dans l'âge Krta un chameau qui se souvenait de ses existences anciennes » (*M. Bh.* XII, 112, 4).

(3) Puisqu'il a les samâpatti, Kâladevala jouit des avantages qu'elles comportent ; il circule « par la route du vent », soit qu'il descende du ciel, pour aller rendre hommage à l'enfant nouveau-né, soit qu'il regagne le séjour qui doit être désormais le sien (*Buddhac.* I, v. 85).

jette comme hétérodoxes ou comme insuffisantes, il est toute une série qui est visiblement liée à la pratique de la méditation : l'âme identifiée avec les éléments grossiers issus du père et de la mère ; l'âme appartenant à la région de la sensualité ; l'âme faite d'esprit ; puis, successivement, l'âme atteignant à la région de l'infinité de l'espace ; à la région de l'infinité de la conscience ; à la région où rien n'existe ; à celle où il n'y a plus ni conscience, ni absence de conscience. Bref, sept thèses qui rattachent à un âtman tous les phénomènes que le bouddhisme appelle des *samâpatti*. Certes, la différence est grande entre des doctrines qui posent l'existence de l'âme, et même de plusieurs âmes emboîtées les unes dans les autres (1), et une religion qui nie catégoriquement l'âme, entité séparée. Toujours est-il que la succession des dhyâna est, ou bien peu s'en faut, calquée sur la série des théories que le Bouddha aurait imputées à quelques-uns de ses adversaires (2).

Une religion qui a conscience de sa valeur n'attache de prix qu'aux choses qui lui sont propres strictement. On pouvait avoir la *r*ddhi à un haut degré et r'être pas bouddhiste. Tant de gens ont été soustraits aux conditions de la simple humanité et n'en ont pas été plus avancés sur le chemin de la guérison ! Le bhikṣu dont le Bouddha conte l'histoire étrange dans le Kevaddha-Sutta, était si habile dans la pratique de l'extase qu'il pouvait à son gré se transporter de ciel en ciel. Et pourquoi allait-il ainsi des « Quatre Grands Rois » aux « Trente-Trois » ? C'était, très inutilement d'ailleurs, pour savoir dans quelles conditions d'existence les éléments ne trouvent plus de point d'attache et disparaissent sans reste. De cette connaissance dépend le salut ; puisqu'on peut avoir la *r*ddhi sans avoir cette connaissance, l'exercice des pouvoirs surhumains est inutile au salut.

(1) On trouve dans les Upaniṣad les ancêtres de la théorie des 7 âmes. La Taittirîya-Up. se représente l'âme comme une substance formée de 5 couches concentriques : à l'extérieur, une enveloppe grossière et faite de nourriture ; puis les enveloppes faites de souffle, d'esprit, de conscience, de félicité.

(2) Rudraka, fils de Râma, s'est élevé jusqu'à la 8e « obtention ». Il connaît donc le séjour où il n'y a ni idée, ni absence d'idée. Le Bodhisattva n'en a pas moins la certitude qu'une telle connaissance ne peut mener au dégoût du monde, à l'apaisement, au nirvâna, et il abandonne ce maître (*Lal. V.*, p. 244 sq.).

Quelque importance que l'ancien bouddhisme semble attacher à ces manifestations extérieures de la puissance spirituelle, il n'y a vu qu'un signe de la sainteté. L'arhat les possède, parce qu'elles sont la conséquence normale de son excellence. Mais non seulement il n'est pas seul à les avoir ; elles n'ont jamais été posées comme un but qu'il valût la peine de poursuivre pour lui-même, encore moins comme un moyen efficace de propagande religieuse (1).

La neuvième samâpatti. En huit étapes, le bhiksu s'est élevé dans cette région où il n'y a ni perception, ni absence de perception. L'ârya dépassera cette trance et arrivera à « la dissolution de toute perception consciente », c'est-à-dire à une 9e samâpatti, la seule dont le maître n'a pas dit : « Elle ne suffit pas ; abandonnez-la ; passez outre » (*Majjh. N.* I, p. 455). « En vérité, dès que le bhiksu a eu de lui-même (2) ces idées, il passe d'un degré au degré suivant, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il arrive à l'idée suprême. Et quand il y est parvenu, il se dit : Penser, c'est pis ; ne pas penser, c'est mieux. Si je pense, je façonne (3). Il se peut que ces idées disparaissent et que prennent naissance d'autres idées qui seraient grossières. C'est pourquoi je ne penserai plus, je ne façonnerai plus. — Et il ne pense, ni ne façonne plus. Et comme il ne pense, ni ne façonne, les idées

(1) C'est parce que le miracle est une forme de la contrainte spirituelle que le Bouddha ne voulut pas y recourir lui-même, ni ne permit à ses disciples de faire étalage de pouvoirs qu'ils devaient à leur sainteté. Un jour, il rabroua vertement un bhiksu qui, pour éblouir les badauds, s'était élevé dans les airs et avait fait trois fois le tour de Râjagrha. « Ce que tu as fait, lui dit-il, ne sied point à un çramana... Tu as agi comme une femme qui se montre sans voile pour une pièce de monnaie. Ce n'est pas cela qui convertira les non convertis, et qui affermira dans leur foi les convertis. Au contraire, les non convertis resteront non convertis et les convertis perdront leur foi » (*Culla-V.* V, 8). Le bouddhisme observe donc à l'égard des pouvoirs surhumains la même réserve que le Yoga : le sage les possède et se garde d'en user.

Le Mahâyâna montrera moins de discrétion. La pratique des abhijñâ, dit Asanga, a été enseignée « pour gagner les disciples par cette manifestation de puissance » (*MSA.* XX-XXI, 42).

(2) « De lui-même », car dès le moment où il est entré dans le premier dhyâna, les idées ne lui viennent plus du dehors ; il est *sakasaññî.*

(3) Façonner : *abhisankharoti.* Nous savons que tout acte, et spécialement l'acte de pensée, a sur des pensées ultérieures, et par là sur l'existence de l'être pensant, une influence appelée *abhisamskâra.*

qu'il avait s'évanouissent, sans que d'autres, plus grossières, prennent naissance. Il a réalisé la cessation » (*Dîgha-N.* I, p. 184). Alors, et seulement alors il a « la conscience d'avoir, l'une après l'autre, inhibé toutes les idées ». Externes ou internes, les sensations sont également supprimées ; le bhiksu n'est plus en extase, mais en catalepsie, et l'on peut dire de lui : « il est mort ». Etat momentané, sans doute, mais décisif : une fois que de persévérants efforts ont réalisé cette forme suprême de l'extase, le sage est mûr pour le salut. Par ses méditations antérieures, il avait éliminé les anciens reliquats et aboli le passé ; par la destruction de la conscience (1), il extirpe maintenant, et pour toujours, la pensée du moi et du mien, cette racine du samsâra. « Ne percevez pas la perception ; ne cherchez pas à avoir, dans la perception, la conscience de la perception. Celui qui, percevant, a conscience de la perception, pour lui, la perception est un lien. Vénérables moines, acquérez la samâpatti qui consiste dans la cessation de toute perception consciente. Le bhiksu qui a su faire cette acquisition n'a rien à faire de plus » (*Çiks.* p. 48).

Chaque dhyâna étant un progrès vers la cessation de l'existence phénoménale, le salut se réalise par acquisitions successives. On appelle « affranchissements », *vimoksa* (pali *vimokha*) ces conquêtes partielles (2). Les trois premiers délivrent du monde des formes ; les quatre suivants, des mondes immatériels. Ces derniers coïncident avec les 5e, 6e, 7e et 8e samâpatti. Le 8e vimoksa est un autre nom de la 9e samâpatti (3).

La théorie des vimoksa a ceci d'intéressant qu'elle rejoint celle des samâdhi. On attribue aux affranchissements et à la concentration d'esprit les mêmes signes caractéristiques. « Considérant toutes choses à la lumière de leur impermanence, le bhiksu a la plénitude de la foi et son partage est l'affranchisse-

(1) La dissolution de la conscience comprend trois moments : dans le premier, la parole disparaît ; dans le second, la sensibilité ; dans le troisième, l'activité de l'esprit. Quand la conscience reparaît à la fin de l'extase, c'est l'esprit qui fonctionne d'abord ; puis le corps ; enfin la parole. — Le Zen-shû, secte japonaise du dhyâna, dit crûment : « Ne rien voir, c'est le vrai chemin de la vérité ; ne rien faire, c'est la vraie activité. »

(2) *Dîgha-N.* II, p. 70 et 111 ; cf. *Ang. N.* III, p. 306.

(3) La Dhamma-Sangani ne connaît que les sept premiers vimoksa. Il serait imprudent d'en conclure que la théorie a été complétée après la rédaction de cet ouvrage.

ment « inconditionné », *animitta*. Considérant toutes choses à la lumière de leur misère, il a la plénitude de l'apaisement, et son partage est l'affranchissement « exempt de désir », *appanihita*. Considérant toutes choses à la lumière de leur insubstantialité, il a la plénitude de la conscience, et son partage est l'affranchissement « de vacuité », *suññatâvimokha* (1).

L'arhat. Conversion, enseignement, exercices et méditations sont les facteurs de la transformation intérieure qui s'accomplit dans l'âme du bouddhiste. L'acquisition de la « sagesse » d'une part, celle des « affranchissements » de l'autre, marquent la fin de cette lente élaboration : le bhiksu est devenu un arhat. Une formule stéréotypée, qu'on retrouve à la fin d'un grand nombre de Sutta, résume en quelques phrases l'histoire morale du saint : « Et ainsi, en présence du Bienheureux, ce personnage reçut l'initiation (*pabbajâ*), reçut l'ordination (*upasampadâ*). Et comme, ordonné, il vivait solitaire, loin des hommes, appliqué, plein de ferveur et de zèle, avant qu'il fût longtemps, il arriva à ce but à cause duquel les fils de maison quittent leur foyer pour vivre de la vie des ascètes. Cette incomparable perfection de la sainteté, il la connut par lui-même, alors qu'il était encore dans les conditions actuelles de l'existence ; il la réalisa et la posséda jusqu'à la fin. Détruite la naissance, réalisée la vie sainte, achevée la tâche ; après la présente existence, il n'est rien au-delà — ce fut sa certitude, et il put ainsi prendre rang parmi les arhat » (2).

L'arhat est à proprement parler celui qui mérite les hommages, celui qui a droit aux honneurs et aux récompenses. Comme le disait Kâçyapa le Grand, parlant au nom des autres disciples illustres du maître : « Maintenant, nous sommes devenus des arhat et nous méritons l'adoration de l'univers, avec ses

(1) Pour le samâdhi, voir p. 357. Il convient d'ajouter que ces trois caractères appartiennent encore à d'autres concepts religieux : les dhyâna (*Dh. Sang.*, §§ 505 sqq.) ; le Bouddha (*Lal. V.*, p. 428) ; la parole du Bouddha (*Çiks.*, p. 6).

(2) *Dîgha-N.* I, p. 177, 203, etc. On trouve dans le Majjhima-N. la gradation suivante : *bhiksu*, *samana*, *brâhmana*, *nahâtaka* (*snâtaka*, « épuré »), *vedagû* (le théologien), *sottiya* (*çrotriya*, le docteur), *ariya*, *araham* (arhat). Cette nomenclature est faite surtout d'emprunts brahmaniques.

dieux, ses Mâra et ses Brahmâ, avec tous les êtres qu'il contient » (*Saddh. P.* ch. IV, v. 54) (1).

A la différence du Bouddha, l'arhat n'a pas de marques extérieures de sa dignité. Quand, au moment du Grand Renoncement, le Bodhisattva prit la triple robe, le rasoir, le bol, l'aiguille, la ceinture et le filtre, il arbora, nous dit-on, « l'étendard des saints » (2) ; or, cet équipement est celui de tous les bhiksu soucieux de leurs devoirs. La caractéristique de l'arhat est donc tout intérieure. C'est lui qui se déclare tel. Lui seul peut dire qu'il a pénétré le sens des quatre Vérités, qu'il réalise les 37 « conditions favorables à l'Illumination » et possède les quatre « savoirs parfaits et personnels ». La communauté se contente de contrôler par quelques questions la légitimité de sa prétention (3).

Si le Sangha s'assure de la réalité du « fruit », il n'a pas à s'occuper de la manière dont l'arhat l'a cueilli. Peu importe qu'on ait conquis l'émancipation par la voie de la sagesse ou par celle des huit affranchissements. Aussi reconnaît-on plusieurs espèces de saints. Le Visuddhi-Magga en énumère six. Sa liste est comme une récapitulation de l'étude que nous avons faite de la méthode « concentrique » du salut. Pour la dresser, Buddhaghosa semble s'être demandé d'abord par quelle voie on arrive à la condition d'arhat ; ensuite à quel degré d'excellence les arhat peuvent s'élever. Les trois premières classes répondent à la première question ; les trois dernières à la seconde. Dans la pensée du grand théologien, les trois catégories de chacune des deux divisions sont sans doute de plus en plus élevées. Ce sont :

I. L'arhat affranchi : 1. par la foi ; 2. par la sagesse ; 3. « des deux manières ».

II. L'arhat possesseur : 4. des trois « sciences » ; 5. des six abhijñâ ; 6. des patisambhidâ et débarrassé des infections.

(1) Le sens de « digne homme » a paru bien humble pour un glorieux héros de la religion. On a trouvé mieux. Dans arhant (pali : *arahâ*), on a vu soit arihant, « le tueur d'ennemis », soit arahant, « le destructeur des rais » (de la roue de l'existence).

(2) *Arahad-dhaja* (*Jât.* I, p. 65). Ceci n'empêche pas que des laïques ne soient devenus des arhat. Cf. *Ang. N.* III, p. 450 sq.

(3) Le Sangha est tenu d'exercer ce contrôle, ne fût-ce qu'à cause du 4e *pârâjikadhamma* (voir p. 122). On trouvera Majjh. N. III, p. 29, un spécimen des questions adressées par le Sangha à un bhiksu qui s'imagine être arrivé au bout de sa tâche.

La troisième classe nous intéresse particulièrement. Etre affranchi des deux manières, ce n'est pas l'être par la foi et par la sagesse, car on peut être sauvé par la foi sans la sagesse, mais non par la sagesse sans la foi. Le Dîgha-Nikâya (II, p. 71) nous apprend qu'on est « affranchi par les deux voies », quand on l'est à la fois par la prajñâ et par les vimoksa (1).

La triple science comprend les 4e, 5e et 6e abhijñâ : le saint se rappelle ses existences antérieures ; il a la vue divine ; il a la connaissance qui détruit les infections. La possession des pouvoirs surhumains n'est donc point l'apanage de tous les saints (2).

Pour le bouddhisme des Sutta, l'arhat réalise l'idéal de la vie religieuse. Il est arrivé au terme du chemin. Il a brisé toutes les entraves. Il possède les facultés transcendantes. « Qui parlerait selon la vérité pourrait dire du saint qu'il a la puissance et la perfection de l'excellente vertu, la puissance et la perfection de l'excellente sagesse, la puissance et la perfection de l'excellente libération. Et l'on dirait aussi qu'il est le fils légitime du Bienheureux, né de sa bouche, né selon la Loi, héritier selon la Loi, et non pas héritier selon la chair » (*Majjh. N.* III, p. 28). Fils et héritier du Bouddha, que pourrait-il craindre du Malin ? Connaissant, dans son esprit parfaitement concentré, les choses comme elles sont réellement, il ne saurait plus être dupe de Mâra, c'est-à-dire du monde phénoménal. Comme il a fait ce qu'il avait à faire, il est par delà le mal et le bien (3). Ses actes, désormais

(1) Ces passages, qui posent l'existence de deux méthodes de salut, l'une par la prajñâ, l'autre par les vimoksa, prouvent que nous avons eu raison de faire la même distinction.

Le but est le même dans les deux cas, et aussi une partie du chemin suivi. Comme nous avons vu, samâdhi et vimoksa ont les mêmes caractères distinctifs. Il s'en faut que ce soit l'unique point de contact des deux théories.

(2) Les rddhi se trouvent chez ceux de la 5e catégorie ; sans doute aussi chez ceux de la 6e, si, comme il est très probable, un groupe ne se différencie que par un surplus de celui qui le précède dans la même triade.

Comme le sentiment populaire a toujours vu dans la puissance magique le signe de la supériorité spirituelle, la théologie fit bientôt rentrer les rddhi dans la caractéristique générale des saints. Le Sûtra « des 42 articles », apporté en Chine dès le premier siècle de notre ère, définit l'arhat en ces termes : « Il peut voler à travers les airs et prendre toutes les formes à son gré. Sa vie est éternelle. Dans certains cas, il fait trembler le ciel et la terre » (art. 1).

(3) L'Introduction du Jâtaka désigne cet état de parfaite indifférence à l'égard du monde et de la vie par l'épithète de *majjhattha*, « impartial ».

stériles, ne peuvent influer sur sa vie, ni pour son malheur, ni pour sa félicité. Que son karman s'épuise, il s'éteindra sans que sa dernière pensée et son dernier agrégat fassent surgir une pensée ultérieure, une combinaison nouvelle (1).

Dans la conception concentrique du salut, où le travail religieux a pour unique théâtre l'individu à l'état isolé, il n'y a pas de différence essentielle entre un saint et un bouddha. Les Ecritures palies ne croient pas diminuer le fondateur de l'Eglise en l'appelant un arhat (2). L'arhat et le Bouddha sont l'un et l'autre pleinement éveillés, *samyaksambuddha*. La différence entre eux est qu'ils ne sont pas allés à la Sambodhi par la même route. L'un, le bouddha, consultant l'intérêt des créatures, a voulu d'abord être un bodhisattva et a longuement pratiqué les perfections nécessaires. En outre, il est un initiateur : il a frayé le chemin qui n'avait pas été frayé ; il a révélé le savoir qui n'avait pas été révélé (*Samy. N.* III, p. 65). L'arhat, tout en étant lui aussi « un refuge pour beaucoup » (3), n'a été guidé que par la préoccupation de son salut. A voir les choses du point de vue de l'intérêt général, il y a un abîme entre les deux sommets de la vie religieuse.

DEUXIÈME PARTIE : LA CARRIÈRE DES BODHISATTVA.

La pitié, principe moteur de la religion. Les adeptes du Grand Véhicule veulent être sauvés, mais ils veulent aussi le salut du prochain. Ils demandent à rester longtemps dans un monde misérable, sachant que c'est dans l'existence phénoménale qu'ils peuvent s'évertuer utilement pour le bonheur des créatures humaines.

Ce dévouement est-il pur ou impur ? Il est pur, si les efforts

(1) *Madhyam. vr.*, p. 314. La production des sa*m*skâra est « à germe » ou « sans germe ». Seuls sont sans germe les derniers agrégats de l'arhat (*MSA.* XVIII, 85).

(2) Voir, par exemple, *Dîgha-N.* I, p. 2, et la déclaration solennelle que fit le Bouddha aux « Cinq » (*M. Vagga*, 116, 16).

(3) L'arhat est un refuge pour beaucoup par le seul fait de sa pureté parfaite et de son excellence religieuse. D'ailleurs, l'arhat prêche, enseigne, enrichit le Canon. S'il n'est pas un bouddha, du moins est-il un gardien de la Loi. Ce n'est pas sans motif que les Tibétains vénèrent 16 grands Auditeurs et les Chinois 18 Lohan (= *arhat*), personnages éminents qui ont protégé la religion et la protègeront jusqu'à la venue de Maitreya.

accomplis par les bodhisattva sont faits dans le seul intérêt de leurs clients. Il est impur, si le bien qu'ils font aux autres est pour eux la condition et le moyen du progrès dans la voie du salut. Il est à la fois pur et impur.

« Les hommes ordinaires aiment la vie et le bonheur mondain. Les Auditeurs aspirent au nirvâ*n*a. Pleins de compassion, les bodhisattva n'arrêtent pas leurs pensées au nirvâ*n*a » (*MSA.* XVII, 42). Par pitié, le bodhisattva se résigne à rester dans le sa*m*sâra ; par pitié, il fait passer l'Illumination des créatures avant la sienne (*Çik*s. p. 146). Pour les gens du Grand Véhicule, la pitié,*karunâ*, est le moteur par excellence de la vie religieuse (1).

La pitié suffit à tout et comprend tout. Qui la possède, tient comme dans le creux de la main toutes les qualités d'un bouddha (*Çik*s. p. 286). — Elle va de préférence vers le méchant : « Une mère souffre quand son enfant est malade ; la commisération d'un bodhisattva s'exerce à l'égard du pécheur » (*Subhâs.*, *Muséon*, IV, p. 385). — Elle est spontanée : « Ce serait une honte que d'attendre l'exhortation d'autrui, quand l'occasion se présente d'un service à rendre » (*MSA.* IV, 27). — Elle s'accompagne de bienveillance et d'amour : « Le bodhisattva a pour tous une tendresse passionnée, comme celle d'une colombe pour ses petits, et cette passion est sans péché, puisqu'elle ne veut que le salut d'autrui » (*MSA.* XIII, 20 sq.). — Elle est désintéressée. Le bodhisattva sait qu'employer autrui pour atteindre sa fin propre, c'est travailler dans son intérêt personnel, et non dans l'intérêt des autres » (*Ib.* I, 9).

Si naturelle que soit la pitié au cœur de l'homme, la théologie a cru devoir la justifier dialectiquement en en faisant la conséquence de l'*anâtmatâ*, de l'insubstantialité. Il n'y a pas de moi ; comment aimer ce moi qui n'existe pas ? Il n'y a pas de moi ; les autres et moi, c'est tout un. Il n'y a pas de moi ; ce prétendu moi, je puis le placer dans mon prochain avec autant de raison que dans ce corps que faussement j'appelle mien. Donc, « identité de moi et d'autrui », *parâtmasamatâ* (2), et « substitu-

(1) La vie religieuse du bodhisattva est un arbre qui a la pitié pour racine et qui est alimenté par la *maitrî*, la bienveillance (*MSA.* XIX, 10 sq.).

(2) Ne pas faire de différence entre soi et les autres est un précepte communément hindou. Voir, p. ex., *M. Bh.* III, 80, 12 ; III, 96, 6.

tion d'autrui à mon moi », *parâtmaparivartana*, deux thèses sur lesquelles le Bodhicaryâvatâra a insisté particulièrement.

Le bodhisattva pousse aux dernières limites la ferveur de sa pitié. Il sacrifie joyeusement ses aises, son bien-être, même ceux qui lui sont chers. « Le bodhisattva a le cœur héroïque. Il donne ses mains, ses pieds, son nez, sa tête, tous ses membres, son fils, sa fille, sa femme, tout ce qu'il possède » (*Çik*s. p. 20). Il est comme un arbre qui produit des fruits et ne les mange pas lui-même (*MSA*. XVI, 63). Mieux encore, il prend pour lui toutes les douleurs et laisse aux autres tous ses mérites (*BCA*. 10, 56). Quand il a délivré des créatures, il nage dans la joie, et sa tâche est achevée. « Se sauver lui-même, sans sauver les autres ? Que ferait-il d'un salut dénué de saveur ? (*Çik*s.p. 360) (1) ».

Aimant son prochain plus que lui-même, le bodhisattva ne craindra pas de faire sciemment un péché mortel, s'il le juge nécessaire pour le bien d'autrui : « Si quelque bodhisattva produit en une seule créature une racine de bien et, le faisant, commet une faute qui l'expose à cuire en enfer pendant cent mille kalpa, il doit se résigner à commettre cette faute et à endurer ces souffrances infernales ; ce qu'il ne doit pas, c'est négliger le bien de cette unique créature » (*Çik*s. p. 167). Même ce qui est défendu est permis au compatissant qui n'a en vue que l'intérêt du prochain (*BCA*. V, 84). L'essentiel est qu'il soit pour les autres un champ de mérite. Puisque nourrir un saint homme est une action éminemment profitable, un bodhisattva détaché de tout peut et même doit beaucoup manger ; à lui, cela ne fera aucun mal ; au donateur, cela fera beaucoup de bien (*Çik*s. p. 138) (2).

(1) « Les Seigneurs des hommes rendent heureuses toutes les créatures et n'agissent point ainsi en vue de leur propre bonheur, ni pour avoir l'Illumination » (*Mvu*, I, p. 91).

(2) Sur cette voie dangereuse, on a fini par tout permettre au bodhisattva, pourvu qu'il fût un saint. Il a fait vœu de donner ; il donnera donc à chacun ce qu'il désire, fût-ce une boisson enivrante à un ivrogne ; et s'il est poursuivi par les instances amoureuses d'une femme, il tourne la tête vers elle, la prend par la main et lui dit : Lève-toi, femme ; je ferai ce que tu désires. Mais tout cela est de la théorie pure. Il est remarquable, en effet, que dans les livres d'édification, les exemples sont toujours légendaires et, par conséquent, placent le lecteur en face de conditions irréelles. Au surplus, on pourra sanctifier le breuvage en l'accompagnant d'un sermon sur le contrôle de soi-même, et le bodhisattva complaisant est si « habile dans les moyens », c'est-à-dire si plein de pitié et si dénué de désirs, que le péché charnel, au lieu de lui valoir dix mille kalpa de tortures infernales, est récompensé par la naissance dans le brahmaloka.

Cette charité merveilleuse est, dans la pratique, ramenée à des proportions plus humaines, et cela pour deux raisons.

D'abord, elle doit se concilier avec la prudence. Le bodhisattva ne donnera pas de telle manière qu'il ne puisse plus faire un don meilleur (*Ib.* p. 51). Pour gagner un cœur, il ne se mettra pas dans l'impossibilité d'en gagner beaucoup (*Ib.* p. 145). Il saura observer dans sa charité une juste mesure et, habile dans les moyens qu'il emploie, il combinera la pitié et la sagesse (*Ib.* p. 165). Mais surtout il n'ira pas follement sacrifier pour un intérêt sans importance, une personnalité, la sienne, sur laquelle reposent les plus nobles espérances. Il pratiquera donc avec soin l'*âtmaraksâ*, la préservation de soi-même, n'oubliant pas qu'il a charge d'âmes et que le souci du salut d'autrui passe avant toute autre considération. Il gardera son bien, son corps, comme il sied, et pour le bien de tous. A cause des autres, il évitera toute souillure. Il se fera un devoir d'accroître sa personnalité, en force et en activité, afin que, la donnant, il fasse un sacrifice qui ait du prix (*Ib.* p. 123). Bref, « il fera en sorte que les autres ne lui fassent aucun mal et que lui-même n'en fasse aucun aux autres » (*Ib.* p. 127) (1).

En outre, à cause de son exagération même, l'obligation d'aimer toutes les créatures et de leur tout sacrifier prend un caractère théorique et abstrait qui en diminue singulièrement la valeur pour la vie. L'important, en effet, ce n'est pas le bénéfice qui résulte pour les autres du dévouement d'un bodhisattva, c'est le sentiment qui remplit le cœur de celui-ci. A ce compte, l'intention seule suffit ; elle vaut l'acte même ; le sacrifice n'en sera guère moins méritoire, s'il est resté purement mental. On peut symboliquement offrir aux êtres l'univers entier sans qu'il en coûte rien ; on peut aussi très aisément étendre à tout ce qui vit une charité qu'il n'est pas nécessaire de traduire par des actes. Le bodhisattva, par le premier vœu qu'il prononce, « em-

(1) Le bodhisattva ne commet pas de faute s'il fait faire par d'autres certains actes qui lui sont défendus. Il ne doit pas labourer lui-même, mais tous les couvents ont des jardiniers qui s'acquittent de ce travail. Le taxerons-nous d'hypocrisie ? Il y aurait quelque injustice à le faire. Certaines conditions d'existence comportent des prohibitions spéciales ; ce qui est légitime pour l'un ne l'est pas pour l'autre. C'est sur ces idées qu'est basée la doctrine du *svadharma*.

brasse l'humanité comme une épouse », une étreinte dont il ne sort pas souillé, mais qui demeure stérile. La pitié qui s'adresse à des êtres concrets est moins pure, donc moins salutaire, que celle qui a pour objet une simple abstraction, comme la souffrance ; et celle-ci, à son tour, est d'un ordre moins relevé que la pitié qui ne se prend à rien, qui est sans objet (1). Aussi « ne dois-je avoir de relation avec aucune créature, car ce n'est pas en une seule créature que je dois faire pousser la racine du bien » (*Çiks.* p. 196). On vivra donc dans la solitude pour ne pas risquer de dépenser pour une femme et des enfants toute sa capacité d'amour. C'est à cette conception inhumaine de la plus humaine des vertus, la pitié, que devaient aboutir les principes posés dans les Upanisad : la vie phénoménale est mauvaise ; il y faut mettre fin. L'ennemi que je dois combattre est « la souffrance », non pas ma souffrance, ni celle de telle ou telle créature. Pour avoir pitié, il n'est donc pas nécessaire qu'une misère m'émeuve accidentellement.

Et pourtant, le bouddhisme a exalté avec une admirable ferveur l'esprit de sacrifice et de dévouement ! « J'ai abandonné ma personne à tous les êtres vivants. Qu'ils en fassent ce qui leur est agréable. Qu'ils me frappent ou me blâment, qu'ils jouent avec mon corps, se moquent ou me bafouent, qu'ai-je besoin de m'en occuper, puisque je leur ai donné ma personne ? Je suis un protecteur pour ceux qui sont sans défense, un guide pour ceux qui voyagent ; un bac, un pont, un escalier pour ceux qui veulent passer sur l'autre bord ; une lampe, une couche, un esclave pour les créatures qui ont besoin de lumière, de repos et d'aide » (*BCA.* III, v. 12. 13. 17. 18). Morale d'esclave, a dit Nietzsche. Nietzsche s'est trompé. Morale de l'intérêt religieux prudemment compris ; morale du salut.

Le Bodhisattvabhûmi-Çâstra, qui appartient à l'école Yo-

(1) Il y a 3 *karunâ* et 3 *maitrî*. La pitié et la bienveillance peuvent avoir pour objets des créatures ou des idées, ou n'avoir pas d'objet du tout: *sattvâlambanâ, dharmâlambanâ, anâlambanâ.* La première pose l'existence d'êtres vivants ; la seconde n'admet d'autres réalités que les phénomènes ; la troisième nie toute existence phénoménale et ne connaît que des dharma inconditionnés. Les bodhisattva acquièrent progressivement les trois formes de la pitié et de l'amour : avant d'entrer dans la carrière ; pendant qu'ils s'élèvent de terre en terre ; quand ils sont près de toucher au port. Cf. *Çiks.*, p. 212.

gâcâra, traite dans son troisième chapitre de « l'activité déployée pour les autres et pour soi ». Il déclare au début de ce morceau que le bon bouddhiste ne doit pas agir dans une intention exclusivement altruiste. A moins, dit-il, d'être un bouddha ou un bodhisattva déjà parvenu dans les « terres » supérieures et acceptant de renaître dans une région inférieure pour le bien des autres, il faut être imbu d'idées absurdes, hérétiques, contraires à l'enseignement de l'Eglise, pour vouloir pratiquer la charité dans le seul intérêt du prochain (1). Aussi cultivera-t-on l'amour, non pas seulement à cause de l'amour même, ni pour le bonheur de ceux qu'on aime, mais parce qu'en détruisant une terrible dépravation, la haine, on réalise une condition du salut (*Çik*s. p. 212). Il en est de même de la charité. Celui qui en jouit le plus, c'est celui qui la fait. « Immenses sont les dons des bodhisattva. Et cependant de celui qui donne et de celui qui reçoit, le plus heureux est le premier ; le plus bienfaisant est le second. Car le don est l'appui de la parfaite Illumination » (*MSA*. XVI, 16). Mettez les créatures de mauvaise humeur, elles vous enverront en enfer ; remplissez-les de contentement, elles feront de vous des bouddhas.

En somme, le bodhisattva passe un marché, et combien avantageux pour lui ! Il donne un corps qui est sans valeur, pour avoir un joyau du plus grand prix (*Çik*s. p. 26). Qu'il comble les êtres de ses bienfaits, les bienfaiteurs, ce sont les êtres et non pas lui (*MSA*. XVI, 61). La charité n'est donc que de l'égoïsme avisé. « Si je m'aime véritablement, je ne dois pas m'aimer. Si je veux me sauvegarder, je ne dois pas me sauvegarder » (*BCA*. VIII, 173). — « Si je donne, que mangerai-je ? — Egoïste, tu renaîtras démon. — Si je mange, que donnerai-je ? — Charitable, tu renaîtras roi des dieux » (*Ib*. 125).

Reprochera-t-on au Mahâyâna d'avoir vu dans la pitié un moyen de salut ? Il serait tout aussi absurde de faire au christianisme un grief d'avoir pensé que les félicités paradisiaques étaient le plus efficace des stimulants pour le bien. La religion n'a point à prêcher les vertus désintéressées. En le faisant, elle usurperait la fonction de la morale dite indépendante. Le boud-

(1) Voir *Muséon*, N. S. VII, p. 214.

dhisme est une méthode de salut. Subordonnant tout à cet objet précis, il fait servir à la fin qu'il poursuit la bonté, la patience et la pitié. Si l'on est équitable, on louera au contraire le Mahâyâna d'avoir, plus énergiquement que le bouddhisme primitif, insisté sur « le bien d'autrui », de l'avoir mis sur le même pied que « le bien propre », d'avoir en fait posé tous deux comme solidaires et inséparables (1). « Rejeter complètement le moi pour mettre fin à la souffrance des autres et de soi », c'est en ces termes qu'il résume doctrine et morale (*Çiks.* p. 361), et l'idéal qu'il propose est : « ne pas négliger son intérêt et réaliser l'intérêt d'autrui » (2) (*MSA.* XVIII, 104).

D'ailleurs, l'homme ne se trouvera bien d'avoir pratiqué les vertus que s'il n'a pas cherché son avantage : « Le sage, qui toujours veut le bien des autres, réalise son propre bien alors qu'il ne l'a pas voulu » (*MSA.* V, 7. 8). C'est là justement le « miracle » de la pitié que l'homme pitoyable, souffrant du malheur des autres, se trouve « avoir fait ce qu'il avait à faire » pour être sauvé.

Tout bien considéré, on peut estimer que la charité bouddhique était impersonnelle et inefficace ; mais, de ce qu'elle contribuait à la conquête de l'Illumination, on n'a pas le droit de dire qu'elle fut une vertu frelatée.

L'intervention des bodhisattva dans le salut. Les bodhisattva ont assumé l'obligation de travailler pour le bien d'autrui. Comment se représente-t-on leur activité ? Intéresse-t-elle, pour ceux qui en sont les objets, la vie profane ou la vie religieuse ? ou toutes deux ?

Il nous faut répondre à ces questions avant de suivre le futur bouddha dans les diverses étapes de sa carrière. En effet, si les bodhisattva interviennent d'une manière efficace dans l'histoire morale de l'individu, l'acquisition du salut n'est plus, comme à l'origine, chose exclusivement personnelle. Et ce ne sont pas seulement les conditions du salut qui se trouvent modifiées ; il s'agit aussi de savoir si la conquête de l'Illumination, c'est-à-

(1) Cette solidarité a trouvé son expression dans le composé *svaparârtha.*
(2) Constatons que la formule est négative pour le *svârtha*, positive pour le *parârtha.*

dire l'appropriation du futur bouddha à sa grande tâche, est dans une certaine mesure secondée, déterminée, voulue, par quelque puissance extérieure.

Dans l'examen que nous allons faire, nous ne séparerons pas les bouddhas des bodhisattva mahâsattva (1). Bien que les bouddhas délèguent en général à ces derniers l'exercice effectif de leur pouvoir, ils n'en sont pas moins par excellence les sauveurs des hommes. Que, d'ailleurs, l'assistance soit prêtée par des bouddhas ou par des bodhisattva, elle se produit dans des conditions toutes semblables.

Quelle idée les bouddhistes, adeptes du Grand Véhicule, se sont-ils faite de l'action des bodhisattva ? Notre documentation est de telle nature que notre réponse ne pourra pas avoir la précision désirable. Nous n'avons guère à notre disposition que de gros traités théologiques et des légendes. Les docteurs s'inspirent rarement des conditions réelles de la vie ; intellectualistes avant tout, ils poussent aussi loin que possible le schématisme doctrinaire. Quant aux légendes, nous avons déjà eu l'occasion d'en faire la remarque, elles sont par trop mythologiques ; elles se meuvent dans un passé lointain et supposent d'imaginaires conditions d'existence. Au lieu d'observations fondées sur des expériences, nous trouvons dans les traités et dans les légendes les produits de la spéculation et de la fantaisie (2).

(1) Dès qu'il a fait le vœu d'arriver à l'Illumination, le disciple est un bodhisattva. Avant ce moment et jusqu'à celui où il atteint les degrés supérieurs de sa marche ascensionnelle, il bénéficie de l'action des bodhisattva, de ceux surtout qui sont parvenus aux derniers stades. Il est donc un assisté. Mais il est aussi un assistant, puisque, dans toute sa carrière, il est tenu de se dévouer aux autres. Il n'y a pas lieu cependant de le dédoubler artificiellement. On distinguera sans peine le bodhisattva qui, aidé ou non, a en vue son propre avancement et celui dont l'action s'exerce au dehors pour le bien des autres.

(2) Hiuan-tsang donne le titre de bodhisattva non seulement à des héros religieux, comme Manjuçrî, ou à des docteurs anciens et presque légendaires, comme Nâgârjuna et Açvaghosa, mais aussi à des maîtres plus rapprochés de son temps, à Bhâvaviveka, Asanga, Vasubandhu, etc. Tous ces bodhisattva ont un trait commun, ce sont des « gardiens de la Loi ». Mais sur ceux dont le caractère historique est incontestable, le pieux écrivain ne sait nous raconter que des histoires analogues à celles qu'on attribue à des yogin et à des arhat. On a l'impression que, pour lui, le titre de bodhisattva, honorifique surtout, n'implique point une nature et une activité spécifiques. Il n'y a rien à tirer de ses récits pour le problème qui nous occupe.

L'activité bienfaisante qu'on attribue aux bodhisattva est très variée dans ses manifestations. Leur assistance peut être séculière ou religieuse ; elle s'exerce en faveur des vivants ou des morts. Tel des rayons qui émanent de leur personne, donne des vêtements ou des joyaux ; tels autres rendent inoffensifs les poisons, procurent la santé, apportent aux damnés un moment de répit et de joie. Ces « Grands Compatissants » secourent le voyageur dans le danger ; ils facilitent aux mourants le terrible passage et leur montrent le bon chemin.

Dispensateurs de biens et de secours temporels, ils ont de redoutables concurrents dans les dieux populaires. Leur rôle religieux est plus intéressant et les caractérise davantage. Sans relâche, les bodhisattva coopèrent au salut des créatures. « A partir du moment où il se lève, le soleil jamais plus ne fait halte. Râhu, les souillures de Jambudvîpa, les hautes montagnes, rien ne l'arrête. Tel est le bodhisattva mahâsattva. Tant qu'il n'est pas arrivé à l'achèvement de la carrière de vertu et de la carrière de savoir, la méchanceté des hommes ne lui fait pas rebrousser chemin ; les souillures et les dépravations des créatures ne peuvent faire qu'il se relâche de sa résolution de sauver le monde entier... Et pourquoi ? Parce qu'il se lève comme un disque dont rien ne peut voiler l'éclat, pour purifier et discipliner le monde entier » (*Çik*s. p. 278 sqq.). Bouddhas et bodhisattva sont des « faiseurs de gué », des *tîrthakara* : ils transportent leurs protégés de l'autre côté de cette mer orageuse qu'on appelle le sa*m*sâra. Ils préservent les créatures du péché et de ses conséquences. Ils révèlent au coupable la faute qu'il a commise et le remède approprié. Ils épanchent l'ambroisie de la Bonne Loi pour soulager le monde brûlé par le soleil de la passion et des autres kleça. Ils se tiennent constamment devant les êtres accablés par la crainte et, après les avoir rassurés, ils les mûrissent pour l'Illumination. Ce pouvoir est la manifestation naturelle de leur excellence : un bodhisattva est à même (*çakta*) de mûrir les êtres, comme un oiseau de voler (1). L'oiseau vole dès qu'il a des ailes ; le bodhisattva sauve dès qu'il a prononcé son

(1) *MSA*. VII, 8. La *çakti*, l'énergie, est la puissance de réalisation que possèdent les dieux en vertu de leur nature même.

vœu. Car un vœu est un contrat ; comme les « paroles de vérité », il se réalise mécaniquement, si les conditions auxquelles cette réalisation est subordonnée ont été dûment remplies. Et puisque l'engagement concerne le bien et le salut d'autrui, le bodhisattva y puise la force qui fait de lui une source universelle de chaleur et de lumière.

Les bodhisattva disposent, pour faire le bien, d'une grande variété de moyens. Tout d'abord, ils ne se font pas scrupule de mettre leur pouvoir magique au service des intérêts religieux. Nous nous rappelons que le Maître avait sévèrement tancé ceux de ses disciples qui lui demandaient de gagner les cœurs par une manifestation de sa puissance surhumaine. La concurrence amena le bouddhisme à pratiquer ce qu'il voyait faire communément autour de lui. Ses grands bodhisattva sont d'incomparables magiciens, et c'est à coups de miracles qu'ils opèrent leurs plus belles conversions (1). Leur pouvoir illimité de transformation leur permet de pénétrer partout et de se multiplier à leur gré. « Pour mûrir les créatures, on les voit se faire, comme en se jouant, vieillards, malades ou morts... Invités par des milliers d'individus, ils mangent dans la maison de tous et les inclinent tous vers l'Illumination (*Çik*s. p. 324) (2).

Reconnaissons pourtant que, dans la personnalité d'un bodhisattva, la magie figure surtout à titre décoratif. Ses moyens habituels relèvent bien plutôt de la psychologie. Si un Avalokiteçvara ou un Manjuçrî avaient pour règle d'amener les hommes à la conversion par un effet de leur grâce ou de leur puissance miraculeuse, on insisterait moins sur leur rôle d'instituteurs religieux. A plus forte raison, quand ils parlent de personnages qui doivent toute leur excellence à leur entrée dans la carrière, les textes n'exaltent plus guère que leurs mérites d'éducateurs et de conducteurs des âmes (3).

Les bodhisattva ont des devoirs à remplir envers la religion et

(1) On trouvera de nombreux exemples dans les récits de la première décade de l'Avadâna-Çataka ; dans les chapitres XXIV et XXV du Lotus de la Bonne Loi ; dans le Kara*nd*avyûha ; etc.

(2) Asanga nous donne à entendre que, si les bodhisattva n'ont pas besoin de leur puissance merveilleuse pour pénétrer les mystères de la vacuité, ils l'utilisent du moins pour les faire comprendre aux autres.

(3) Exemple : *Çik*s. p. 101 sqq., un extrait du Ga*nd*avyûha.

envers les individus. Ils sont les « gardiens de la Loi » et les « bons amis », les *kalyânamitra* des créatures qui aspirent au salut. Ils s'acquittent de cette double fonction par l'enseignement, la prédication, la cure d'âmes (1). Ils affermissent le débutant dans la voie du repentir et de l'amendement, tiennent les esprits en éveil, rendent le courage aux désespérés et, faisant entendre le nom du Bouddha dans des régions qui ne le connaissent pas, mettent dans le cœur des réprouvés eux-mêmes le *prasâda*, la sérénité de la foi et de l'amour (*MSA*. VII, 5. 7) (2). Pour gagner les cœurs, ils emploient leurs quatre « moyens de séduction », *sangrahavastu* : ils sont généreux ; ils ont la parole aimable ; ils agissent dans l'intérêt des autres ; ils pratiquent eux-mêmes ce qu'ils conseillent de faire (3). Ces artifices, comme on voit, n'ont rien de magique ; ils ne portent pas atteinte à l'autonomie morale et intellectuelle des auditeurs.

Plus encore que par leur éloquence et par la clarté de leur enseignement, ces maîtres agissent par la contagion de l'exemple et de la sainteté. « Quand un autre lui fait du mal, il supporte l'injure, même cruelle, et gagne ainsi au bien ceux qui l'ont offensé » (*Ib*. VIII, 18). Leur présence donne aux hommes la possession d'eux-mêmes. « Le monde était sous l'empire de la souillure ; en acquérant la maîtrise de la connaissance suprême, le bodhisattva lui a rendu sa pleine indépendance » (*Ib*. VII, 10). C'est ce privilège qui est leur « majesté ».

Les bouddhas et les bodhisattva sont encore une source de salut par les sentiments qu'on a pour eux ; ils sont pour les hommes de fertiles champs de mérite. En les honorant soit directement par le culte, soit indirectement dans les créatures qu'ils ont aimées et protégées, on se fait du bien à soi-même ; tout

(1) Le mot *vinenti* (*vinayanti*) revient sans cesse dans les éloges qu'on fait de leur activité.

(2) L'enseignement des bouddhas et des bodhisattva a des qualités qui l'approprient excellemment à son but. Il est lucide et complet ; il n'emploie que des mots et des sens connus ; il est désintéressé (*MSA*. XI, 6.9). Le bodhisattva doit prêcher la Loi telle qu'elle est, sans y ajouter et sans en retrancher rien ; sans marquer de préférence pour une partie plutôt que pour une autre et surtout sans garder, comme certains maîtres, une partie de la vérité dans leur main fermée.

(3) *Dâna, priyavâditâ, arthacaryâ, samânârthatâ*. « Ce sont des hommes dont on peut dire : Ainsi parlent-ils ; ainsi font-ils » (*Çiks*. p. 22). Les docteurs de l'ancienne église connaissent aussi les 4 *sangahavatthûni*. Dans le

comme on les offense et les renie si l'on agit méchamment à l'égard du prochain. Quand un fidèle les supplie de secourir les malheureux et d'ajourner, pour le bonheur de l'humanité, leur entrée dans le nirvâna, sa prière ne saurait influer sur une volonté déjà tout acquise à cette œuvre de dévouement, mais elle est pleine de bons effets pour lui-même et le fait avancer sur la voie de l'Illumination.

Pouvons-nous maintenant résoudre la question que nous nous posions tout à l'heure ? Notre réponse ne peut être douteuse. L'intervention d'êtres puissants a contribué à faire de la délivrance une grâce.

Cette grâce peut être coopérante ou prévenante. Elle est coopérante, quand elle trouve l'homme déjà bien disposé, et qu'elle l'aide, le fortifie, le maintient dans la bonne voie. Les bouddhas regardent le monde, cherchant ceux qui sont « appropriés », *bhavya*, au salut ; ils viennent les seconder dans le moment, dans le lieu, de la manière qu'il convient (*BCAp.* I, 5). Elle est prévenante et gratuite, quand elle suscite elle-même les bonnes dispositions qui sont nécessaires. Les bodhisattva mettent spontanément dans les êtres la pensée d'Illumination. Ils sauvent ceux mêmes qui ne sont pas restés fidèles à leur vœu (*BCA.* IV, 7). On finit par réclamer pour le salut un minimum d'efforts personnels : qu'une chance heureuse permette de voir l'image du Bouddha ou d'entendre son nom, le succès est assuré (*Çiks.* p. 309 sqq.). Les bodhisattva se substituent même aux pécheurs et se donnent comme rançon des damnés, qu'ils arrachent aux tortures infernales (*Ib.* p. 280) (1). Plus puissante que le karman, l'intervention merveilleuse de ces augustes personnages rompt l'enchaînement indéfini des dépravations et, comme dit Asanga, écarte les êtres de la continuité de la souillure (*MSA.* XX-XXI, 45). « Les bouddhas ne se disent pas : celui-ci est mûr pour moi ; celui-là est encore à mûrir ; cet autre mûrit présentement. Toujours, en tout lieu, de partout, l'humanité s'avance

Mahâvastu (I, p. 3), le 4e est appelé *samânasukhaduhkhatâ*, « la mise en commun des joies et des souffrances ».

(1) Le mot de « rachat » n'est pas rare dans la littérature bouddhique : le monde entier doit être racheté des abîmes du royaume de Yama, *Çiks.* p. 281. On le rencontre également dans les textes brahmaniques.

sans conformations vers la maturité, grâce aux bonnes conditions et par les trois Voies » (*Ib.* IX, 52). Les bonnes conditions sont celles que créent les bouddhas. Les trois Voies sont les trois Véhicules. La maturité se produit sans conformations (1), car le karman des individus n'y est pour rien.

Le Bouddha avait déclaré que le mal dont l'homme souffre n'a pas d'autre auteur que lui-même et qu'il ne pouvait attendre la guérison que de lui, de sa volonté et de ses efforts. Le Mahâyâna n'a nullement renoncé ce grand principe du bouddhisme. L'homme, dit-il aussi, est la victime de *ses* sentiments coupables. Le mal que lui font les autres ne saurait être pour lui un kleça (2) ; comment le bien qu'ils lui font pourrait-il être l'abolition de ses kleça ? Il ne l'est pas. Ou, du moins, il ne l'est qu'indirectement, par l'influence de l'enseignement et de l'exemple. Efforts personnels et assistance d'un caractère simplement pédagogique, — le Mahâyâna est demeuré fidèle au vieil esprit bouddhique.

Pour obtenir l'Illumination, le bodhisattva, tout autant que l'arhat, doit déployer une énergie persévérante, exercer un incessant contrôle sur toute sa vie. Bien loin d'avoir une tâche plus aisée que l'ancien disciple, il est tenu de se dévouer au bien d'autrui, comme au sien propre. « Son recours, pour la conquête de la bodhi, c'est la charité et les autres perfections ; ce n'est pas le Seigneur (3), ni d'autres dieux » (*MSA.* XI, 66). Par leur rôle de « bons amis », les bodhisattva pourront être la cause auxiliaire, souvent même la cause occasionnelle (4) du salut. Ils n'en seront jamais la cause efficiente.

Nécessité de l'effort personnel et toute-puissance des bouddhas

(1) Ou mieux, comme dit le commentaire, sans « surconformations ». Sur les *abhisamskâra*, voir p. 358.

(2) C'est la leçon que développe le Çiksâsamuccaya, p. 252-256.

(3) Le Seigneur, Içvara, est le dieu des Yogin et autres théistes.

(4) *Nimitta* (*MSA.* IX, 49-55). Le Bouddha, ou même simplement la « vue » du Bouddha, est la cause du salut, parce que le salut n'est pas possible, sans qu'il y ait ou qu'il y ait eu un bouddha. Au surplus, ne voient le Bouddha que ceux qui sont épurés, car un miroir sale ne reflète rien. La vue du Bouddha est donc un « signe » du progrès réalisé dans la voie du salut. En ce sens aussi, le Bouddha est un *nimitta* de la maturité des créatures.

et des bodhisattva, ces deux dogmes s'excluent-ils l'un l'autre ? Je ne le pense pas.

Il y a deux catégories d'êtres, ceux qui sauvent et ceux qui aspirent à être sauvés. Les uns et les autres ont certaines choses à faire pour s'acquitter de leurs fonctions et pour atteindre leur but. La pensée bouddhique a donc eu deux centres de cristallisation : les bouddhas et les candidats à la bodhi. Les idées se sont agglomérées autour de ces deux noyaux relativement indépendants. On n'a pas imaginé le sauveur en fonction du sauvé, ni le sauvé en fonction du sauveur. On a exalté le sauveur en amplifiant le plus possible la majesté de son caractère et de son rôle.

En ce cas, dira-t-on peut-être, les bouddhas sont un appareil qui fonctionne à vide. Nullement. Les aspirants sont eux-mêmes de deux espèces : les uns veulent les bénédictions de la terre et du ciel, et la paix profonde du nirvâna ; les autres font vœu d'être des bouddhas pour pouvoir coopérer au bonheur des créatures. L'activité des Jina s'exerce largement au profit de la première catégorie. Sur les seconds, elle est psychologique et spirituelle. Car, pour arriver à l'Illumination et à la toute-science, il faut acquérir des mérites. Où seraient ces mérites, si le succès venait des « Grands Compatissants » ? La puissance illimitée de ceux-ci n'a en fait dispensé les aspirants de rien du tout, et l'on peut dire que, pour eux, la vie religieuse se développe presque entièrement comme si les bouddhas étaient, non des sauveurs au sens propre du mot, mais des instituteurs et de simples « champs de mérite ». Les gens de la seconde catégorie intéressent seuls les grands traités qui servent de base à notre étude du Mahâyâna, et c'est d'eux exclusivement que nous nous occuperons maintenant.

La « famille ». « Même quand il est enfermé dans la coquille de l'œuf, le petit du moineau est un moineau ; il n'est pas encore entièrement sorti de la coquille, et, voici, il fait entendre le cri du moineau. De même, le bodhisattva est encore enfermé dans la coquille de l'ignorance, et déjà il pousse le triple cri des bouddhas » (1) (*Çiks.* p. 6). Pour désigner les prédispositions natives

(1) *Çûnyatâ, animitta, apranihita.*

qui distinguent le futur bodhisattva des « hommes du commun », le bouddhisme s'est servi du mot *gotra*, qui signifie proprement « famille » et s'applique tout particulièrement aux familles brahmaniques. Ne croyons pas cependant qu'il ait considéré le gotra comme une sorte de vocation due à l'hérédité. Dans les caractères innés, les Hindous ont toujours vu l'effet de vies antérieures, et c'est évidemment aussi le cas du gotra (1).

Le Mahâyâna n'a pas attaché au gotra une importance telle qu'il en ait jamais fait une condition indispensable. Il a simplement mis en lumière l'avantage que procurent à un homme d'heureuses conditions congénitales. Question de fait, et non pas de droit. Au sujet de la qualification proprement dite, le bouddhisme s'est toujours tenu au principe posé dès l'origine : tous les hommes sont appelés. « Tu ne dois pas te laisser abattre, ni dire : Comment pourrais-je avoir l'Illumination ? Tu dois parler ainsi : Je suis homme grâce à ma naissance. Je puis connaître ce qui est salutaire et ce qui ne l'est pas. Pourquoi, si je m'en remets à la conduite de l'Omniscient, n'obtiendrais-je pas l'Illumination ? » (*BCA*. VII, 17 sqq.).

L'ancien préjugé, qui refusait aux femmes l'accès du salut, a subsisté dans le Grand Véhicule, au moins théoriquement. En pratique, cette restriction n'a eu aucune importance réelle. Admises à séjourner dans la Terre Heureuse, les femmes changent aussitôt de sexe (2). La même formalité leur permet d'arriver à la bodhi sans trop de retard. Aussi l'auteur de l'Âdikarmapradîpa, après avoir exposé les rites et les pratiques auxquels doit se soumettre un débutant, termine-t-il son traité en disant : « Les fils ou les filles de maison qui agissent ainsi entrent avant qu'il soit longtemps en possession de l'Illumination » (3).

Ce même passage promet la bodhi aux fils et aux filles *de maison*. Pour être bodhisattva, la condition de moine n'est donc pas plus indispensable que le sexe mâle. Ce n'est pas que bien des voix ne s'élèvent encore avec force pour déclarer, comme

(1) Asanga, qui consacre un chapitre à la famille, semble y voir une influence du milieu, influence, d'ailleurs, native aussi, puisqu'il fait de « famille » un équivalent de « nature », *prakrti*.

(2) C'est ce qui arrive à la fille du roi des Nâga ; son histoire est contée dans le *Lotus de la Bonne Loi*, p. 265 sqq.

(3) Voir L. de la Vallée-Poussin, *Etudes et Matériaux*, p. 204.

autrefois, que la vie religieuse est incompatible avec les nombreux devoirs imposés par la famille et la société. Ce n'est pourtant plus la note dominante. Les bodhisattva peuvent, par les voies et les moyens les plus divers, travailler dans l'intérêt des êtres ; ils vivent au milieu de la société humaine, comme un lotus dans l'eau, sans être souillés et semant partout le contentement et la confiance (*Çiks.* p. 330). Ce privilège, qui leur vient de leur habileté dans les moyens, est une des preuves de la majesté du Mahâyâna (*MSA.* XIX, 59).

L' « *aspiration* ». La « famille » a déposé dans les individus un germe. Ce germe lèvera-t-il ou non ? cela dépend d'eux. Il peut arriver qu'une bonne parole, la lecture d'un sûtra, ou telle autre circonstance, même fortuite, vienne du dehors les disposer dans le sens de l'Illumination. Ce qui importe en tout cas, c'est que ce moment critique les trouve actifs, et non passifs. On appelle *adhimukti*, « aspiration », ce mouvement décisif de la volonté.

L'adhimukti est un acte de la foi (1). Elle diffère psychologiquement de la *çraddhâ*. Celle-ci est la confiance que l'on a dans la valeur morale d'un individu, dans l'efficacité d'une croyance ou d'un rite ; l'adhimukti est l'*adhésion* du cœur à une croyance, à une formule de vie.

A partir du moment où s'est produite cette impulsion de l'âme, le bouddhiste est, non pas encore un bodhisattva, mais un débutant, un *âdikarmika*. Il entre dans la première des grandes phases de sa carrière, la « terre de la conduite par aspiration », *adhimukticaryâ*. Il doit dès maintenant s'appliquer à faire croître l'adhimukti (*MSA.* XIV, 1) et, à cet effet, s'acquitter de multiples devoirs de culte et de contrition. En retour, il puise dans son adhésion même la force et ce sentiment de sérénité joyeuse et de confiance qu'on appelle *prasâda* (*Ib.* XI, 63). La souffrance lui fait peur encore, et surtout la souffrance acceptée pour le bien d'autrui. A mesure qu'il s'affermira dans sa foi, au lieu de la repousser, il la recherchera et l'aimera (*Ib.* XVII, 46).

(1) « Si un bhiksu, en possession du pouvoir que confère l'extase, « croit » qu'un morceau de bois est un morceau d'or, c'est de l'or pour lui ». « Croit », *adhimucyate.*

Le bodhicitta. La Pensée-d'Illumination fait du débutant un bodhisattva (1). Elle lui ouvre l'entrée de la Carrière.

Pour qu'elle surgisse, il faut des circonstances favorables : entendre parler des miracles du Bouddha ; étudier un traité de la Bonne Loi ; être frappé de la décadence grandissante de la religion ; constater avec effroi la corruption des créatures. Il faut surtout qu'elle trouve dans le cœur du futur bodhisattva un terrain bien préparé. S'il a les qualités natives voulues, s'il est entouré de « bons amis », s'il est plein de compassion, s'il est armé de courage (2), le bodhicitta prendra racine et portera les fruits attendus.

Le bodhicitta revêt la forme d'un double souhait : « Puisse-je obtenir la bodhi, sauver les êtres et les faire arriver au nirvâna et à la connaissance des tathâgata ! » Illumination pour soi ; le salut pour les autres.

Le bodhisattva sent immédiatement les bienfaisants effets de cette pensée. Car le bodhicitta est le germe de toutes les qualités propres aux bouddhas. Il dissipe l'obscurité comme une lampe apportée dans une chambre où les ténèbres se sont accumulées pendant des milliers d'années. Il est une gemme inestimable, un trésor d'excellences mondaines et ultramondaines. Et surtout, privilège merveilleux, il annule le passé et purifie le cœur : « ardent comme le feu de la fin du monde, il consume en un clin d'œil les fautes graves » (*BCA.* I, 13 sq.). De même qu'un gramme d'élixir d'or transmute en or mille grammes de cuivre, mais n'est pas transmuté en cuivre par eux, de même la production de la pensée d'omniscience transforme le cuivre des impuretés morales et donne à tous les dharma l'éclat de l'omniscience » (*Çiks.* p. 177). L'« auditeur » est moins heureux ; l'excès du remords le ronge et risque de lui faire perdre le bénéfice de ses vertus (*Ib.* p. 178).

L'engagement. Pour que la pensée-de-bodhi soit féconde, il est nécessaire qu'elle soit complétée par l'engagement, *pranidhi*

(1) Notons le titre de *mahâtmâ* donné à celui qui a fait naître en lui la Pensée d'Illumination (*BCAp.*, p. 343).
(2) Ce sont les 4 *pratyaya* et les 4 *hetu* du bodhicitta.

(ou *pranidhâna*). Le pranidhi est proprement l'application de l'esprit ou du vouloir, dirigés avec intensité vers un but (1). Asanga le définit un acte mental associé à un acte de volonté (*MSA*. XVIII, 74). La volonté y est certainement plus active que la pensée, et le désir s'y accompagne d'un vœu formel.

Le nouveau bodhisattva se soumet en effet à de graves et durables obligations. « Tout cet amas de misères, cette variété d'actes qui empêchent les créatures de voir le Bouddha, d'entendre la Loi, de connaître la Communauté, cet amoncellement d'actes et de souffrances, je le prends pour moi, avec mon propre corps, dans les enfers et dans tous les lieux de châtiment. Que ces êtres sortent tous de là ! C'est moi qui accepte ce lot de misères ; je m'y résous ; j'en fais mon affaire. Je ne me dérobe, ni ne m'enfuis, ni ne tremble, ni ne perds courage. Et pourquoi ? Je ne puis faire autrement que de porter le fardeau des créatures. Je ne suis pas libre d'agir ainsi ou d'agir autrement. J'ai pris l'engagement de sauver toutes les créatures ; il faut que je les arrache toutes à la jungle de la naissance, de la mort, de l'ignorance, à toutes les jungles... » (*Çiks*. p. 280).

Manquer à ce vœu, c'est renier le Bouddha : « Si, à partir d'aujourd'hui, nous manifestons à l'égard d'autrui des sentiments de blâme ou de mécontentement ; si nous nous permettons, fût-ce une seule parole déplaisante ; si, à propos d'un Auditeur, d'un individu quelconque, nous disons : Nous valons mieux que ces gens-là ; si, par crainte des coups ou des mauvaises paroles, nous refusons de faire une lieue ou cent lieues pour aller où l'on nous envoie,... le Tathâgata est renié (*visamvâdita*) par nous (*Ib*. p. 98) (2).

(1) *Pra-ni-dhâ* signifie proprement « appliquer ». Le participe a souvent le sens de « dévoué à ». Fréquente aussi la signification « astreindre », « obliger ». Les deux épouses du roi Pându veulent le suivre dans la forêt ; elles s'engagent à tenir en bride leurs sens, *pranidhâyendriyagrâmam*. Enfin, le participe signifie aussi « désireux de », « déterminé à » : « Il y a longtemps que mon cœur est *fixé* sur le désir de monter au sommet du Kailâsa », dit Draupadî à Bhîma. Désir, attachement, application, contrainte, engagement, tout cela se retrouve dans le mot bouddhique.

(2) On fait bien de mesurer ses forces avant d'assumer une si lourde responsabilité. L'école des Lokottaravâdin différait le pranidhi jusque fort avant dans la carrière (*Mvu*, I, p. 104). On sait que, pendant les premiers siècles du christianisme, bien des gens reculèrent leur baptême, quelquefois jusqu'à la fin de leur vie. Pranidhâna et baptême effacent les fautes passées, mais aggravent terriblement celles qu'on commet après ces rites.

On n'ose prendre un engagement si redoutable qu'après avoir accumulé un grand nombre de mérites. Cet acte, en effet, est plus qu'un simple vœu. Il tient aussi de la « déclaration de vérité ». Il tire, par conséquent, sa valeur des conditions dans lesquelles il est accompli. Qu'un homme ait donné des preuves éclatantes de générosité, d'héroïsme, de dévotion, il assure, en s'obligeant lui-même, la réalisation de son espérance. Ce contrat solennel doit être fait suivant les règles établies : il n'est valable que s'il est prononcé devant une personne qui a déjà pris le même engagement (*Çik*s. p. 15) (1).

Autant la pensée-de-bodhi est concentrée sur un unique objet, autant les pra*n*idhi peuvent être multiples et divers. Le Dharma-Sangraha les groupe en trois catégories : pra*n*idhi pour la continuité d'une heureuse situation ; — pour la continuité de l'avancement des créatures ; — pour la complète épuration du champ-de-bouddha. On doit une heureuse situation aux avantages de la naissance : « par l'efficacité de son vœu, le bodhisattva obtient la naissance qu'il désire » (*MSA*. XI, 57) (2). Pour donner cette forme à son engagement, il faut n'être pas encore tout à fait débarrassé d'égoïsme : « Ceux qui feront vœu d'aller dans la Terre Heureuse y renaîtront » (*Ib*. XII, 18). — Les pra*n*idhi de la seconde catégorie sont plus désintéressés : « Pour amener les êtres à la maturité, nous ne rechercherons pas l'absolue cessation des conformations » (*Çik*s. p. 228) (3), mais « nous demeurerons pendant un temps illimité cuirassés et luttant, sans nous décourager » (*Ib*. p. 283). — Enfin, qui veut « nettoyer le champs de-bouddha » fera vœu d'arriver à l'omniscience, d'amener le-autres à l'Illumination et au salut. Ce vœu, les dix héros des récits de la première décade de l'Avadâna-Çataka le prononcent : « Puissé-je, par cette racine du bien, par cette production de pensée, par mon renoncement et ma charité, devenir un bouddha en ce monde aveugle, sans guide et sans directeur, un bouddha

(1) Quand il est prononcé par un homme d'exceptionnelle excellence, le pra*n*idhi s'accompagne de prodiges pareils à ceux que provoquèrent les serments du Bouddha : la terre trembla ; une lumière éclatante illumina toutes les régions ; on entendit des voix célestes (*Mvu*, I, p. 83).

(2) L'ancien bouddhisme pensait aussi que l'individu, par le désir qu'il en exprime au moment favorable et dans les conditions voulues, peut déterminer la forme de sa future existence.

(3) C'est-à-dire le nirvâ*n*a.

qui soit le passeur de ceux qui n'ont pas passé, le libérateur de ceux qui ne sont pas affranchis, le conseiller de ceux qui sont désespérés, l'extincteur de ceux qui ne sont pas éteints. » A peine ont-ils prononcé ces paroles, que le Bouddha fait voir le sourire et leur annonce leur future élévation à la dignité de bouddha.

Outre cette formule stéréotypée, la littérature religieuse a transmis un grand nombre de pra*n*idhi attribués à d'illustres personnages. Celui qui a consolé et fortifié le plus de dévots, c'est le vœu « originel » d'Amitâbha : « Puissé-je ne pas obtenir la connaissance parfaite si, dans les dix régions de l'univers, un être vivant qui croit en moi et qui, avec le désir de renaître dans mon empire, répète dix fois en pensée mon nom ne doit pas naître dans la Terre Heureuse ! » Comme cette prière était une « parole de vérité », elle fut exaucée, ainsi qu'en fait foi le Sukhâvatîvyûha (§ 31) (1).

Les vœux sont les feuilles qui poussent sur l'arbre de la vie religieuse ; comme les feuilles, ils tombent et renaissent (*MSA.* XVII, 39 sqq.). Pour qui les garde toujours présents dans sa pensée et les renouvelle sans cesse, ils sont le meilleur préservatif contre tout sentiment et toute idée coupables.

L'application du mérite. La *parinâmanâ* est une démarche de la volonté par laquelle le bodhisattva fait tourner à l'avantage d'autrui ce qu'il fait et le fruit de ce qu'il fait (2).

Pour encourager la générosité des maîtres de maison, l'ancien

(1) La Jâtaka-Mâlâ met dans la bouche du futur Bouddha offrant son corps en pâture à une tigresse affamée, un pra*n*idhi qui est en fait une déclaration de vérité : « Aussi vrai que mon effort n'a pour but de me procurer ni le premier rang, ni la royauté, ni même le bonheur ; aussi vrai que je le fais pour réaliser le bonheur d'autrui ; aussi vrai puissé-je obtenir par ce moyen le pouvoir d'enlever la souffrance et de donner la joie à l'univers » (I, v. 30, 31).

On peut lire dans le Çraddhotpâda-Çâstra attribué à Açvaghosa le vœu prononcé par cet illustre docteur : avoir l'esprit délivré d'idées fausses ; abolir en lui-même toute individualisation ; servir, écouter, louer les bouddhas et grands bodhisattva ; se discipliner et ne jamais se relâcher dans le contrôle de soi-même ; amener les créatures à la félicité du nirvâ*n*a (p. 142sq).

(2) *Parinâmayati* : ployer, transformer, faire mûrir et, dans le sanscrit bouddhique, imprimer à un acte une direction voulue. La pari*n*âmanâ est proprement une « inflexion ». Parlant de la signification « profonde » qu'il convient de donner à certains passages des Ecritures, Asanga se sert précisément de ce mot.

bouddhisme enseignait que, si un laïque fait un don à une personne qualifiée, une partie du mérite acquis par le donataire « rejaillit » sur le donateur (1). Cette idée d'un transfert possible a ses lointaines racines dans le brahmanisme : un agent peut, par la pensée, diriger à volonté l'acte qu'il fait sur une personne ou sur un objet, de manière à lui donner une autre valeur morale. Dans la liturgie brahmanique, c'est un acte regardé comme coupable qu'on réussit à rendre innocent par l'inflexion de la pensée. Il s'agit, dans le bouddhisme mahayanique, d'actes méritoires dont on détourne de soi les conséquences en les faisant fructifier pour autrui (2).

Par le pra*n*idhi, le bodhisattva fait siennes les misères des autres ; par la pari*n*âmanâ, il se dépouille au profit de son prochain. Il peut même « infléchir » après coup ses actes passés. Autant d'abandons qu'il devra faire, non pas de la bouche, mais « du fond du cœur », *adhyâçayata*h, avec enthousiasme, joie, sérénité, allégresse, amour (*Çik*s. p. 29 sq.). Comment ne serait-on pas heureux de s'acquitter d'un acte qui, plus que tout autre, a pour effet de mettre fin à la souffrance ?

Le bodhisattva n'est pas obligé d'appliquer ses mérites directement à l'avantage d'autrui. Il peut aussi les faire servir à ses propres progrès spirituels : « Les dons que j'ai faits dans cette vie ou dans d'autres vies, n'eussé-je offert qu'une bouchée à des êtres tombés dans l'animalité ; les règles de conduite que j'ai observées ; les racines du bien qui m'ont permis de mener une vie sainte, de mûrir les créatures, d'engendrer la pensée-de-bodhi, d'acquérir la connaissance suprême, — de tout cela je fais une seule masse que j'applique tout entière à l'acquisition de l'Illumination parfaite » (*Ib.* p. 170). Mais l'Illumination

(1) Il y a, pour le laïque, une coulée, *abhisyanda*, de tout fruit obtenu par le bhiksu pendant qu'il profite du cadeau.

(2) S'il ne s'agissait que de bienfaits d'ordre matériel et profane, on ne pourrait pas dire que la pari*n*âmanâ viole la loi du karman. Qu'un individu tire avantage d'un acte accompli par un autre, c'est ce qui se passe communément ; le karman ne concerne pas les résultats extrinsèques de l'activité morale. L'infraction devient manifeste quand le bodhisattva veut que son mérite « tourne, pour toutes les créatures, à l'enlèvement des taches contractées par la mauvaise conduite » (*Çik*s., p. 348). Qu'importe ? On ne s'intéresse pas au bénéficiaire, un simple comparse, mais au seul bodhisattva. Celui-ci récolte un double profit : il fait le bonheur d'autrui et stérilise pour lui-même ses actes méritoires.

qu'on cherche à mériter doit servir aux fins des autres. Ici, comme dans toute la carrière du bodhisattva, l'apparente dualité se résout en unité.

Les bodhisattva ne sont pas seulement capables de faire le bonheur et le salut des vivants ; ils peuvent beaucoup aussi pour les morts. Maudgalyâyana, apprenant que sa mère est cruellement torturée dans les enfers, lut pendant quarante-neuf jours des Sûtra à son intention et l'arracha ainsi aux tortionnaires de Yama. Cette idée que le vivant peut quelque chose pour le mort était contraire aux principes fondamentaux du bouddhisme. C'est elle pourtant qui a le plus contribué à rendre cette religion populaire en Chine. Le crédit dont y jouissent ses prêtres est surtout fondé sur le désir de procurer aux défunts une condition d'existence plus heureuse.

La sauvegarde de la pensée-de-bodhi par la bonne disposition. Avant de faire surgir en lui la pensée d'Illumination, le « débutant » n'avait encore qu'une aspiration. Maintenant qu'il est entré résolument dans la carrière et qu'il est bodhisattva, c'est la « disposition », *adhyâçaya*, qui le caractérise (*MSA*. IV, 2). « La racine de toutes les conditions-de-bouddha se trouve dans la bonne disposition. Pour celui qui a la disposition voulue, alors même qu'il n'y a pas de bouddha, le son de la Loi retentit pour lui du firmament, des murailles, des arbres. Si un bodhisattva est pur de disposition, toutes les exhortations, toutes les instructions retentissent pour lui de sa parole intérieure. Qui a des pieds marche ; qui a la disposition a les conditions-de-bouddha » (*Çiks*. p. 284). Cet heureux adhyâçaya domine toute la vie religieuse du bodhisattva. La bonne disposition se fortifie par ses manifestations mêmes. Elle est la condition préalable du succès.

L'élaboration positive du salut venant couronner les deux thérapeutiques dont nous avons étudié le développement, il est naturel qu'elle embrasse aussi deux grandes disciplines, l'une morale, l'autre intellectuelle. Le mérite, *punya*, et le savoir, *jñâna*, sont les deux équipements, *sambhâra*, avec lesquels le bodhisattva marchera à la conquête de la bodhi. L'équipement de mérite est une garantie de son bonheur dans l'existence

phénoménale ; l'équipement de savoir lui permet de vivre dans le sa*m*sâra sans en être souillé (*MSA.* XVIII, 38).

Equipé et approvisionné, il se met en route (1). Pour arriver au but, il a deux chemins qu'il lui faut prendre l'un après l'autre. L'un est le chemin d'intuition, *darçana-mârga* ; l'autre, le chemin de réalisation personnelle, *bhâvanâ-mârga* (2). Le premier procure la connaissance ; le second la crée à nouveau pour le sujet. « Voir » la vérité, c'est en constater objectivement l'existence. La « réaliser », c'est, par la méditation, s'adapter à cette vérité, façonner sur elle son esprit. Grâce à la vue, l'ârya se conduit « comme un homme entré dans le courant » ; par la réalisation, il supprime la « non-déperdition », *avipranâça*, autrement dit les effets de son karman antérieur (*Madhy. vr.* p. 319). L'homme ne pèche plus : darçana-mârga ; il ne supporte plus la conséquence de ses anciens péchés : bhâvanâmârga.

Il est expressément recommandé aux bodhisattva de ne pas se dépêcher (*MSA.* XIII, 29). Il faut en effet du temps pour débarrasser son intelligence de toutes ses tares, de toutes les idées erronées, de la triple notion du sujet percevant, de l'objet perçu, de la perception. Mais si le programme est chargé, le temps est largement départi à celui qui veut en venir à bout et la durée de la carrière est longue à souhait. Les auteurs font assaut d'énormités dans les chiffres d'années qu'ils lui assignent. Asanga nous apprend ce que comporte une bodhicaryâ normale : « Il faut, dit-il, deux « incalculables » (3) pour que le bodhisattva soit arrivé au bout du chemin de réalisation et qu'il reçoive l'onction qui précède son entrée dans la terre-de-bouddha » (*MSA.* XIV, 44). On voit que les bouddhistes du Grand Véhicule ne reculent plus d'effroi devant une existence infiniment prolongée.

Sont-ils exempts de péché et par conséquent à l'abri de toute

(1) On distingue deux stades dans le bodhicitta : « la pensée d'engagement à propos de la bodhi », *bodhipranidhicitta* ; « la pensée de départ à propos de la bodhi », *bodhiprasthânacitta.* Si ceux qui ont le citta sont rares, plus rares encore ceux qui partent (*Çiks.*, p. 8).

(2) Littéralement, « la voie du faire-être ».

(3) Un « incalculable », *asankhyeya*, est un nombre d'années chiffré par l'unité suivie de 140 zéros. Constatons qu'Asanga, commentant le vers XIX, 59, parle d'une « entreprise d'énergie » qui s'étend sur 3 asankhyeya de kalpa (et non plus d'années).

régression fâcheuse ? Dans les trois dernières terres, le recul n'est pas possible (1). Jusqu'à ce qu'il y parvienne, le bodhisattva doit surveiller avec soin sa pensée, sa parole et son corps. Le danger d'une chute est d'autant plus grand que la carrière se prolonge sur tant de millions d'existences. Mais « qu'on ne se décourage pas ! Personne n'est arrivé sans effort à la bodhi. Il faut faire comme les autres. Tous les êtres ont en soi l'énergie nécessaire » (*Çik*s. p. 54). Si le bodhisattva fait preuve de fermeté, il n'aura rien à craindre des trois redoutables ennemis de la religion, la lâcheté, l'inconstance et l'erreur (*MSA*. XVIII, 18).

La bonne disposition règle l'attitude morale que le bodhisattva doit observer à l'égard de ses semblables, de la religion, des bouddhas.

Dans ses rapports avec les créatures, il ne doit jamais perdre de vue que son intérêt et celui d'autrui se confondent. Comme le bien-être physique des hommes ne peut lui être plus indifférent que leur bonheur spirituel, il n'a garde de se retirer dans la forêt et d'y vivre « comme le rhinocéros ». Pour qu'il réalise le *svârtha* et le *parârtha*, son objet et l'objet du prochain, cinq disciplines lui sont recommandées, qu'il ne peut pratiquer qu'en demeurant dans le sa*m*sâra. Par la psychologie, il acquiert les connaissances et les communique aux autres ; par la logique, il se rend compte des défauts de ces connaissances et convainc ses adversaires ; la grammaire lui donne une parole correcte et claire et lui assure l'adhésion d'autrui ; la médecine guérit les maladies des créatures ; par les arts manuels, il fait profiter tout le monde de son habileté (2). L'obligation faite au bouddhiste d'exercer la médecine et d'avoir un métier « pour rendre service aux autres » montre combien nous sommes loin maintenant de l'idéal primitif de vie religieuse.

Vivant dans la société des hommes, le bodhisattva doit faire preuve de prudence et de bonté ; de prudence pour sauvegarder sa propre personnalité ; de bonté pour ne pas porter atteinte à

(1) Les écoles ne sont pas d'accord au sujet de la peccabilité des bodhisattva. Le Mahâvastu, qui attache une grande importance à la théorie des « terres », insiste longuement sur les causes de recul.

(2) *MSA*. XVIII, 25 sq. *Adhyâtmavidyâ*, « la science de ce qui concerne le moi » ; *hetuvidyâ*, la science des « causes » ou des « arguments » ; *çabdavidyâ* ; *cikitsâvidyâ* ; *çilpakarmasthânavidyâ*.

l'existence d'autrui. Ce double souci inspire toute sa conduite (1) : ne jamais dire de mensonge, fût-ce pour rire ; fût-ce même pour sauver sa vie ; — en présence de tous les êtres se comporter sans malice, ni ruse ; — éviter les individus dépourvus de moralité et plongés dans l'erreur, mais n'avoir pour ces gens-là ni malveillance, ni aversion, ni mépris ; — à l'égard des créatures qui le maltraitent avoir les sentiments d'un père pour l'enfant qui l'a frappé ; — observer scrupuleusement la décence dans ses actes et son langage ; etc. Il est évident que le bodhisattva s'astreint à ces règles dans l'intérêt de sa propre dignité. Mais l'avantage d'autrui y trouve aussi son compte. Si le bodhisattva se conduit avec prudence, faisant toutes choses dans le lieu et au moment voulus, les gens le respecteront, et cela vaudra mieux pour eux. Qu'à cause des autres « il évite avec vigilance tout ce qui pourrait les heurter » (*Çiks*. p. 124).

Le bodhisattva applique son esprit aux choses de la religion. Comme dans l'ancienne église, la méditation est le plus efficace des moyens mentaux pour connaître le dharma (2). Elle est une *bhâvanâ* : par la pratique assidue de la contemplation intérieure, le bodhisattva fait siens les objets perçus ou pensés. Méditation d'impureté ; méditation d'amour ; méditation de la loi de la production causale ; méditation sur les trois Joyaux ; méditation sur les quatre caractères fondamentaux des dharma (3) ; — les objets sont, en somme, les mêmes que dans le Petit Véhicule. Les « fruits » aussi n'ont guère changé. On enseigne encore que la bhâvanâ annule les résidus des actes anciens : « Ce qu'il y a d'indestructible dans le karman n'est pas aboli par la voie intuitive ; il l'est seulement par la voie méditative » (*Madhyam. vr.* p. 319). La méditation sanctifie : quand elle est arrivée au samâdhi, son ultime développement, elle est semblable au diamant que rien ne peut entamer, et toute activité ultérieure est

(1) Sur toutes ces règles pratiques, consulter *MSA.* XIII ; *BCA.* V ; *Çiks.*, ch. II, III, VI.

(2) Le Mahâ-Sûtrâla*mk*âra entre dans d'abondants détails sur les nombreuses variétés de « mises dans l'esprit », *manasikâra* ; il y en a d'intéressantes : examen des textes, étude des dogmes, confrontation des noms et des sens, etc. (XI, 8-12 ; cf. XIV, 7-10).

(3) Momentané, misérable, individuel, vide.

dès lors purifiée et stérilisée (*MSA.* XVIII, 69). Elle procure enfin au bodhisattva la raison, *buddhi*, c'est-à-dire « cette connaissance adéquate que possède la pensée quand elle est concentrée » (*Ib.* XII, 15). Il était nécessaire de constater que les grands docteurs du Mahâyâna n'ont pas cru devoir assigner à la méditation d'autres fruits que ceux qui sont psychologiques et spirituels. L'auteur du Mahâyâna-Çraddhotpâda-Çâstra, qui énumère longuement les avantages de la concentration de pensée, parle avec dédain des pouvoirs magiques, qu'il considère comme le produit de samâdhi hérétiques et comme des tentations de Mâra (p. 137 Suzuki).

Un autre devoir encore incombe au bodhisattva, l'enseignement de la Loi. Là aussi éclate la solidarité indissoluble qui existe entre son bien et celui du prochain. Prêcher le Dharma, c'est le don par excellence. Mais ce don est bienfaisant à celui qui le fait comme à celui qui le reçoit. Enseigner une seule stance procure un mérite plus grand que toute autre œuvre pie (*Vajracch.* § 11 sqq.). Ce don a de plus une propriété merveilleuse : plus on donne la vérité, plus elle s'accroît pour celui qui l'enseigne : « Les bodhisattva donnent sans cesse aux êtres le Dharma salutaire. Et voici, même pour ceux qui le répandent largement, il grandit, il est inépuisable » (*MSA.* XII, 1).

Dans la liste des devoirs que le bodhisattva doit en tout cas, en tout temps, remplir, le culte vient en première ligne, avant l'étude, la méditation ou le contrôle de soi-même (*MSA.* XIX,39). Le premier acte de l'office journalier est une adoration et tous les livres commencent par un hommage adressé au Bouddha ou à quelque bodhisattva de haut rang.

Asanga distingue deux sortes de culte, un culte « grossier », *audârikî pûjâ*, qui se manifeste par des dons et les marques extérieures de la vénération ; un culte « subtil », *sûksmâ p.*, qui consiste dans la pratique religieuse. Le culte est donc direct ou indirect. Que l'on ait considéré aussi comme actes de dévotion le bien qu'on fait aux créatures, cela montre combien, dans la conviction des docteurs du Mahâyâna, les bouddhas et les bodhisattva sont peu affectés par les témoignages de respect et d'amour.

Les actes sont, pour la plupart, ceux-là mêmes qu'avait déjà

pratiqués le bouddhisme le plus ancien : adoration des images sacrées ; prosternements ; offrandes de fleurs, parfums, robes, aliments, lampes, parasols ; formules de louange que l'on redit un grand nombre de fois et invocations incessamment répétées du nom de l'être adoré ; confession des péchés (1) ; prières, etc.(2).

Dans sa forme indirecte, le culte a pour objets, non plus les bouddhas, mais les hommes. « Du monde entier, les bouddhas ont fait leur moi. Oui, on les voit ici, sous la forme des êtres. Les êtres, voilà nos protecteurs. Comment n'être pas plein d'égards pour eux ? Ainsi je plairai aux tathâgata ; ainsi je mènerai à bien mon propre intérêt ; ainsi je ferai disparaître la souffrance du monde » (*Çiks*. p. 156). Il rend hommage au Tathâgata, celui qui, par la *parinâmanâ*, communique aux autres le mérite de ses œuvres ou qui, par l'*anumodanâ*, « jouit avec allégresse du bien que font les créatures et qui mettra fin à leurs mauvaises destinées » (*BCA*. III, 1).

Pourquoi ce culte offert aux bouddhas ? Quels rapports suppose-t-il entre les êtres adorés et leurs adorateurs ? Quel fruit le bodhisattva attend-il de ses hommages ?

On adore les bouddhas, parce que l'homme s'acquitte ainsi de la dette qu'il a contractée envers eux. Le culte est une « réparation », une *niskrti*, qui leur est offerte (*Çiks*. p. 155). On les vénère, on leur obéit, on imite leur exemple, afin que leur naissance ne risque pas d'avoir été stérile (*MSA*. XVII, 2). Ne pas faire ce qu'ils ont commandé, c'est les renier (*Çiks*. p. 97 sqq.).

Mais il est bien entendu que le bien qui résulte du culte est tout entier pour le dévot. Qu'on les offense ou qu'on les vénère, les Tathâgata n'en ressentent ni du mal ni du bien.

En outre, le culte est bienfaisant, non pas par un effet de la grâce ou de la reconnaissance des bouddhas, mais à cause des sentiments dont est animé celui qui le rend. Aussi, qu'on adore

(1) La confession est souvent une supplication adressée aux bouddhas de prendre pour eux les fautes commises (*Çiks*. p. 162).

(2) Le bodhisattva supplie les Grands Charitables de dispenser, non pas à lui, mais aux créatures, la santé, le rassasiement, la beauté, l'amour du bien, etc. Deux formes de la prière méritent une mention spéciale : par la *yâcanâ* il leur demande de reculer aussi longtemps que possible le moment de leur entrée dans le nirvâna, pour que le monde ne soit pas frappé de cécité (*BCA*. III,4,5), et par l'*adhyesanâ* d'allumer la lampe de la Loi pour éclairer les ignorants (*BCA*. III, 4, 5).

le Bouddha vivant ou le Bouddha entré dans le nirvâna, il y a même apaisement du cœur, *cittaprasâda*, et par conséquent mérite égal de part et d'autre (*BCAp.* IX, 39 sq.) (1). Qu'importe dans ces conditions la valeur intrinsèque de l'offrande ? Si le pieux disciple n'est pas en mesure de donner matériellement aux bouddhas la musique, la lumière, les parfums, le lait, les vêtements, qui symbolisent les 5 mondes des sens, il n'a qu'à les présenter « en méditation », *bhâvanayâ*. Eût-on imaginé de mettre l'*adhyesanâ* au nombre des prières obligatoires, si l'on n'avait pas pensé avant tout au bien que l'adorateur retire de son culte ? Les bodhisattva ont fait vœu de consacrer tous leurs efforts à sauver les créatures ; il est donc presque injurieux de les supplier de tenir leur engagement. Mais l'activité des bodhisattva et celle des fidèles sont en fait indépendantes l'une de l'autre : le bodhisattva satisfait à son vœu sans avoir à s'occuper des actes du fidèle ; le fidèle ne pense qu'à gagner des mérites. Si tous les rites sont également nécessaires (*Çiks.* p. 65 sq.), c'est qu'ils contribuent tous à peupler la vie de sentiments salutaires et qu'aucun n'est rendu superflu par les autres.

Le mérite du culte réside tout entier dans la piété, la tendresse, l'esprit de renoncement qui s'expriment par les actes et les formules. De là sa vertu salutaire. Le culte efface les péchés anciens et préserve des péchés à venir. Il assure d'heureuses destinées. Il donne dans leur plénitude les deux approvisionnements de mérite et de connaissance. On acquiert par lui l'Illumination et le salut. « Les enfants qui, pour s'amuser, ont élevé des stûpa de sable en pensant aux Jina sont arrivés eux aussi à la bodhi » (*Saddh. P.* p. 50). Ces enfants ont manifesté leur respect ; la vie religieuse est déclenchée et tout le reste se déroulera comme de soi.

(1) Aussi les auteurs ont-ils exalté les manifestations les plus insignifiantes de la dévotion. Débarrasser un caitya de ses fleurs fanées est un signe d'excellence morale ; la dignité de bouddha est donc promise à celui qui s'acquitte de ce pieux devoir. Quand on a recommandé, comme la meilleure des litanies, de répéter la formule *namo 'mitâya Buddhâya*, on ne pensait sans doute dans le principe qu'à l'influence psychologique de cet acte de dévotion. Il était inévitable qu'on finît par attacher une valeur positive au ressassage mécanique de cette prière et de ses pareilles.

La bhâvanâ purge l'esprit et le cœur du bodhisattva. La discipline régularise le courant de sa vie morale et fait de lui le bienfaiteur des autres. Le culte manifeste, développe et féconde les sentiments salutaires dont il est animé. Par la méditation, par les règles de vie et par l'adoration des bouddhas, il atteint le but vers lequel il doit tendre de toutes ses forces : préserver la pensée-de-bodhi. Même dans le sommeil, celle-ci ne subit aucun déchet : à plus forte raison, demeure-t-elle intacte dans la veille (*Çik*s. p. 53).

Les « perfections ». Prières, méditations, propagande, discipline morale, autant d'obligations qui incombent à l'ârya, parce qu'il est bouddhiste. Les « perfections », *pâramitâ*, lui sont imposées parce qu'il est bodhisattva. Les premières ont quelque chose d'uniformément régulier, et l'on est censé s'en acquitter tous les jours. Les pâramitâ valent par l'effort considérable qu'elles supposent ; telles des explosions que leur intensité rend nécessairement momentanées. Elles peuvent à première vue paraître semblables aux vertus qui sont prescrites aux simples bhik*s*u. En fait, elles ont un autre caractère ; elles ne sont des perfections que parce qu'elles se développent en fonction de la pensée d'Illumination et de l'engagement. Le culte et la méditation maintiennent et consolident les positions acquises ; les perfections servent à de nouvelles conquêtes.

La théorie des perfections est, pour le Mahâyâna, ce qu'étaient pour l'ancienne église les « 37 conditions favorables à l'Illumination ». « La pratique des *bodhipâksikadharma*, dit Asanga, a été enseignée à ceux qui veulent prendre place dans le Véhicule des Auditeurs ; la pratique des pâramitâ à ceux qui aspirent à monter dans le Grand Véhicule » (*MSA*. XX, 40) (1).

Si nous en croyons le Mâdhyamakâvatâra, *pâramitâ* « se dit au propre de la prajñâ ; la charité, etc. sont des pâramitâ par leur ressemblance avec cette perfection ». En ce cas, nous pouvons admettre que ce mot est un participe formé de la locution *pâram i*, « aller sur l'autre bord » ; d'où « atteindre

(1) Bien qu'ils semblent attribuer aux pâramitâ une importance moindre, les Mâdhyamika aussi en font l'équivalent mahayanique des « 37 Conditions ».

l'autre bout », « arriver au but final » (1). On dit que la sagesse est pâramitâ quand elle est parvenue à son suprême développement.

D'après les théologiens, la charité, la moralité, etc., sont des pâramitâ, quand précédées de la pensée d'Illumination, épurées grâce à la disposition d'amour, elles sont excellemment « infléchies ». Tirant leur caractère et leur valeur du bodhicitta et de la parinâmanâ, elles fructifient en Illumination. A les pratiquer, on ne trouve pas seulement son avantage personnel et l'avantage d'autrui, mais encore on atteste sa reconnaissance pour les bouddhas et leurs « fils », qui se sont dévoués pour les créatures.

La plupart des textes autorisés du Mahâyâna reconnaissent six pâramitâ (2).

I. La charité. Le *dâna* est proprement le don. En tant que pâramitâ, il ne répond qu'en partie à notre notion de la charité. Il procède en effet de la pitié, plutôt que de l'amour. Le « don » fait du bodhisattva un « enleveur » de souffrance, *duhkhâpaha*. Le Dharma-Sangraha distingue trois manifestations principales de cette perfection, le don spirituel, le don temporel et le don de bienveillance (3). Le premier, le meilleur de tous, est réalisé par la prédication. — Le contraire de la charité est l'attachement à la jouissance ; sa contrefaçon, la perfidie. — Quelque illimité que doive être l'esprit de sacrifice, la prudence est recommandée aux bodhisattva dans l'existence de cette pâramitâ : ils ne feront pas de tort aux uns pour faire du bien aux autres ; ils donneront aux gens ce qui leur est approprié ; ils ne jetteront pas leurs serviteurs dans le besoin ; ils secourront spontanément ceux qui sont malheureux, mais sans chercher partout quelqu'un à qui donner.

Le dâna est pour les autres hommes la cause d'une félicité

(1) Arjuna est passé maître dans les arts de la danse, de la musique et du chant : *pâram iyivân* (*M. Bh.* III, 45, 35). On emploie de même *pâram* avec *yâ* et avec *gam*. « Quand Damayantî arrivera-t-elle au terme de son malheur ? » : *duhkhasya pâram yâsyati* (*Ib.* III, 65, 27).

(2) Le plus grand nombre des éléments de la description qui suit ont été empruntés au *MSA.* (en particulier à ses chapitres XVI et XIX), complété çà et là par le Dharma-Sangraha, le Çiksâsamuccaya et le *BCA.*

(3) *Dharmadâna, âmisadâna, maitrîdâna.* Âmisa, proprement « viande », « amorce ».

infinie ; pour les bodhisattva, il est la cause première de la condition de bouddha.

II. La conduite morale. Le *çîla* a pour sources les deux états d'âme qui, ensemble, correspondent à ce que nous appelons la conscience : le sentiment de ce que l'on se doit à soi-même, *hrî* ; le désir de n'encourir les reproches ni de soi, ni des autres, *avatrâpya*. Il se manifeste par « le respect attentif de la discipline instituée par les bodhisattva ». — Il est d'abstention, *nivrtti*, et de progression, *pravrtti*. Dans le deuxième cas, les efforts positifs par lesquels il se déploie, se proposent soit le bien du bodhisattva lui-même, soit celui des autres. D'où trois formes du çîla. — Son contraire, la faiblesse du caractère ; sa contrefaçon, l'hypocrisie. — Celui qui s'y conforme est préservé des mauvaises destinées. Il maintient son cœur dans un constant équilibre, car il ne connaît pas le repentir. Il est en parfaite sécurité, car il n'engendre jamais la haine.

III. La patience, *ksânti*, se présente aussi sous un triple aspect ; car elle consiste soit « à regarder les choses en face », *dharmanidhyânaksânti*, soit à savoir accepter la souffrance, soit à supporter les injures qui viennent d'autrui (1). — Grâce à la ksânti, le bodhisattva regarde comme un bienfaiteur celui qui lui fait du mal. — Le contraire de la patience : la présomption, *mâna* ; sa contrefaçon : faire bon visage aux gens par cupidité.

IV. L'énergie, *vîrya*, a pour caractère propre d'être « le bon effort dans le bien ». Elle a sa source dans la foi et la volonté. Elle protège le bodhisattva contre la jouissance, le mal, la fatigue, la satisfaction causée par les résultats déjà obtenus. Elle l'arme pour la défense et pour l'attaque. Sans vîrya, on ne peut accomplir cette tâche difficile et obligatoire : aimer le prochain plus que soi-même. Il est la condition de tout succès mondain et ultramondain. Par le vîrya, on dépasse la réalité phénoménale et, délivré, on s'éveille du suprême éveil. — L'énergie a pour contraires la vie de plaisir et la paresse ; elle doit lutter contre

(1) *Dharma-Sangraha*, § CVII, où l'on doit lire *parâpakâra*. Nous avons déjà rencontré la première espèce de patience sous le nom d'*anutpattikadharmaksânti*. Voir p. 321.

la présomption et le découragement. Sa contrefaçon, c'est la « simulation de l'activité », *tathâvrtti*.

V. La méditation extatique, *dhyâna*, procède de l'attention, *smrti*, et de l'énergie. Elle est une « fixation introspective de l'intelligence », *sthitih cetasa adhyâtmam*. « Par elle, le bodhisattva est stable dans les choses de religion », *dharme' calah*. — Le dhyâna a pour ennemis la distraction et « le plaisir que l'on goûte » et auquel on s'attache, *âsvâdana* ; sa caricature, c'est la simulation de l'apaisement par la voix et par le corps. — Les fruits de la méditation extatique sont excellents. Elle libère de la souffrance. Elle donne des bonheurs délicieux. Elle supprime le mal moral et l'obstacle que le mal met à l'Illumination. Elle détruit l'illusion de la personnalité. Par elle, on devient maître du dharma ; on a l'Illumination et l'on gagne à la religion toutes les créatures.

VI. La sagesse, prajñâ, est à la fois intellectuelle et pratique. Intellectuelle, elle est « la vue profonde de la réalité » ; pratique, elle est « la justesse en ce qui est à faire ». Par ce double caractère, la prajñâ correspond bien à ce que nous appelons la sagesse. — Des deux obstacles qui s'opposent à l'acquisition de la bodhi, la prajñâ supprime radicalement celui qui réside dans l'objet de la connaissance, le *jñeyâvarana*. En effet, elle « ne façonne pas les caractères distinctifs » (1) ; elle est « la non-perception de tout ce qui est phénomène ». Son contraire est la notion différenciée, le *vikalpa*, et sa contrefaçon, « une maîtrise de beau langage, non accompagnée de pratique religieuse ».

La sagesse se manifeste, à l'état de germe, avant même que le bodhisattva soit entré dans la carrière. Elle est à ce moment faite de tradition, de réflexion, de réalisation. Peu à peu, par un exercice continu et progressif, elle s'épanouit et accroît, de terre en terre, l'excellence des bodhisattva. Quand les deux obstacles, — le mal et l'objet de la connaissance, — sont enfin supprimés, toutes les fausses notions se trouvent éliminées et la sagesse-cause donne naissance à la sagesse-fruit, qui n'est autre que le *buddhatva*, la nature-de-bouddha. Toute souffrance est détruite ; la tâche de l'ârya est terminée ; il est, non plus un bodhisattva, mais un bouddha.

(1) Elle est une *nimittânâm akalpanâ*.

Toutes six, les pâramitâ sont des applications de la vertu bodhisattvique par excellence, la pitié, puisque, toutes six, elles sont pratiquées dans l'intérêt d'autrui, et non pas seulement dans celui du bodhisattva même.

Elles sont solidaires les unes des autres. Le don de sécurité et le don de religion, qui sont deux manières de pratiquer la première pâramitâ, sont réalisés, le premier par la conduite morale et par la patience ; le second, par la méditation extatique et par la sagesse ; l'un et l'autre mettent aussi en œuvre l'énergie. Les six pâramitâ sont donc impliquées par ces deux actes. La pratique des cinq autres pâramitâ donne lieu à des observations semblables (1).

L'ordre dans lequel elles sont énumérées est aussi celui dans lequel elles naissent les unes des autres : quand on a fait abandon des jouissances, on suit les règles de la morale ; observateur de la morale, on est patient ; patient, on fait preuve d'énergie ; par l'énergie, on arrive à la concentration d'esprit, et par celle-ci à la sagesse. C'est aussi l'ordre de leur excellence. En cas de conflit, on sacrifiera une perfection inférieure à une perfection supérieure, pourvu qu'on ne compromette pas ainsi la pratique même des bodhisattva (2).

Comme la marche ascensionnelle des bodhisattva se fait en dix « terres », quelques écoles ont tenu à avoir le même nombre de perfections, pour pouvoir affecter à chaque étage le plein épanouissement d'une excellence bodhisattvique. De là quatre nouvelles pâramitâ, mises à la suite des six traditionnelles : l'habileté dans les moyens, l'engagement, la force, la connais-

(1) On a fait entrer les pâramitâ dans les cadres connus de la dogmatique. Notons quelques points. Des 3 disciplines, *çiksâ*, la moralité, comprend I, II et III ; la pensée, V, et la sagesse, VI. — Les cinq premières procurent l'apaisement, *çamatha* ; la dernière, la clairvoyance, *vipaçyanâ*. — I et II relèvent du *punyasambhâra* ; VI du *jñânasambhâra* ; IV de tous deux ; il y a désaccord au sujet de III et de V. — I, II et III concourent essentiellement au *parârtha* ; IV, V et VI au *svârtha*. — Toutes six sont « mondaines » parce que, dans les conditions ordinaires, elles se développent dans le monde accessible à nos sens ; toutes six « ultramondaines », dès qu'elles ont été purgées des « trois », de la triple notion du sujet, de l'objet et de l'acte.

(2) Le principe de la pratique des bodhisattva est qu'on doit préférer l'intérêt d'autrui à tout le reste. On sera, par conséquent, souvent dans le cas de « mettre de côté les règles de la morale, quand le moment est venu de donner » (*BCA*. V, 42).

sance (1). Cette addition s'est faite aux dépens de la belle ordonnance primitive (2).

Dans la longue suite de ses existences, le Bouddha a donné d'innombrables preuves de ses perfections. C'est le thème de la plupart des légendes réunies dans le Jâtaka et le sujet des 35 histoires qui ont trouvé place dans le Cariyâ-Pitaka. Dans les recueils sanscrits d'*avadâna* et dans la Jâtaka-Mâlâ, les héroïques exploits du Bodhisattva fournissent aussi la matière de récits où viennent s'encadrer des préceptes de morale et des réflexions religieuses. D'autres ouvrages encore illustrent l'exercice des vertus difficiles par des contes dont les héros ne sont pas toujours le Bouddha. Ces morceaux, palis ou sanscrits, hinayanistes ou mahayanistes, présentent un caractère exclusivement légendaire ; beaucoup sont franchement merveilleux. On s'étonnerait que l'idée ne soit jamais venue aux écrivains bouddhistes de prendre des exemples dans la vie réelle ou contemporaine, si l'on ne savait que leur préoccupation fut de glorifier leurs grands saints, bien moins de faire de la morale en action. On peut le déplorer pour la littérature, car le bouddhisme a compté d'habiles narrateurs qui auraient pu mettre admirablement en valeur des faits caractéristiques de la vie quotidienne. On le regrettera surtout pour l'œuvre d'édification qu'ils voulaient faire. Celle-ci n'a rien gagné aux exagérations de la légende, à ce grossissement qui finit par rendre ridicules les traits les plus touchants de la doctrine. L'amour de l'énorme et le désir de la surenchère ont, des exemples, passé dans les préceptes mêmes ; nulle part, ils n'éclatent autant que dans la prédication des pâramitâ. Il ne suffit pas qu'un bodhisattva soit charitable, vertueux, patient, etc. ; on lui attribue d' « insatiables », d' « énormes » dispositions charitables, vertueuses, patientes. A chaque créature, il veut faire présent de personnes « aussi nombreuses que les sables du Gange » et les donner d'instant en instant, pendant des périodes « aussi nombreuses que les sables du Gange », etc. etc. (*MSA.* XVI, 16). Un bodhi-

(1) *Upâyakauçalya, pranidhi, bala, jñâna.*

(2) Peut-être aussi n'a-t-on pas voulu être en reste sur le bouddhisme de langue palie. Celui-ci a dressé une liste de 10 perfections dont l'exercice est, pour un futur bouddha, la condition du succès.

sattva ne doit pas manger sans donner aux malheureux une part de ce qu'il a. Cette règle a paru évidemment trop modeste à l'auteur du Ratnarâçi. On veut qu'il pense aux parasites de son corps et se dise : « Il y a en moi 80.000 légions de vers ; que ces animaux se fassent du bien avec cette nourriture. Pour le moment, je pourvois à leurs besoins avec de la viande ; quand j'aurai atteint l'Illumination, ce sera avec le dharma ».

Ces hyperboles risquaient de décourager les fidèles. On s'est appliqué à rassurer les timides et les modestes en ramenant les pâramitâ à des proportions plus humaines : « Mettre sa personne au service des autres, sacrifier ses aises aux restrictions de la morale, être patient avec les faibles, ne pas savourer les félicités que donne l'extase, voilà les miracles du don, de la morale, de la patience, de l'extase ». Et comme cette tâche même pouvait paraître trop ambitieuse à beaucoup de fidèles, on s'empresse d'ajouter : « Mais non, ce ne sont pas des miracles ! Pour qui a le détachement, la pitié, l'habitude de la méditation, il n'y a là rien que de normal. Quand on est détaché, on n'a égard ni à sa vie, ni à sa personne ; quand on est pitoyable, on observe la patience et la morale ; quand on cultive la méditation, on s'exerce à l'énergie, et ainsi de suite » (*MSA*. XIX, 1 sqq.). Cet épanouissement de toutes les vertus se fait donc naturellement et presque sans effort à mesure que le bodhisattva s'élève de degré en degré, de la terre d'aspiration à celle des bouddhas.

Les « terres ». La longue carrière du bodhisattva a été divisée en une série d'étapes qui sont censées marquer les progrès qu'il fait sur la route de la spiritualisation. Ces étapes sont appelées des « terres ». Il est obligé de passer par toutes successivement, acquérant chaque fois la « clarté » (*âloka*) de la terre où il est entré et l'« aspiration » (*adhimukti*) à la terre suivante. Le travail qui se fait en lui est à la fois moral et intellectuel, car il est directement lié à la pratique des perfections. Dans les sectes où les bouddhas et les bodhisattva de haut rang sont considérés comme étant d'une essence supérieure à celle des simples ârya, c'est aussi un affinement graduel, une subtilisation croissante qui se produit dans sa personne physique.

Le mot *bhûmi*, terre, est d'un usage constant pour désigner

un groupe d'objets ou d'idées que sépare de groupes analogues un ensemble de caractères différentiels. On le trouve dans l'école du Yoga, qui distingue quatre « terres » de libération pratique et trois « terres » de libération intellectuelle (1). Le brahmanisme sectaire le connaît aussi : la terre de l'acte est celle où nous coulons notre existence ; la terre du fruit est le ciel pour quiconque a su le mériter. Le même terme s'est appliqué dans le bouddhisme à des rubriques très diverses. Il s'y présente souvent comme un équivalent de *loka*, le monde, d'*avacara*, le domaine, de *dhâtu*, le règne (2). Ces emplois figurés du mot bhûmi montrent combien on aurait tort de regarder les terres comme une série d'étages superposés. Ce sont bien plutôt des sphères d'action ou un ensemble de conditions déterminées, provinces tout idéales dans lesquelles le bodhisattva « séjourne » spirituellement (3). Quand il passe de l'une à l'autre, son progrès est assimilé à une ascension, de même que dans l'ancien bouddisme on le comparait à un voyage (4). Candrakîrti, qui a pris la série des terres comme cadre de son Madhyamakâvatâra, dit bien que le bodhisattva s'élève d'une terre à l'autre, mais il a soin d'avertir le lecteur que les bhûmi sont les dix aspects que le savoir prend successivement suivant qu'il est uni à chacune des perfections.

La doctrine des bhûmi semble s'être constituée peu à peu et non sans de grandes divergences (5). Cependant, le Mahâ-Sûtrâla*m*kâra, la Mahâvyutpatti, le Madhyamakâvatâra et le

(1) Voir le vol. I de cet ouvrage (p. 354 sq.).

(2) Dans le *Muséon*, N. S. VI, p. 149, M. de Stcherbatskoi signale un livre d'Asanga intitulé Mûlabhûmi, qui range en 17 bhûmi les principaux concepts de la religion ; la 15e comprend précisément les 10 terres que nous allons passer en revue.

(3) Asanga donne du mot *bhûmi* une étymologie fantaisiste. Le bodhisattva, dit-il, s'évertue à monter dans ces terres illimitées (aMIta) toujours, toujours à nouveau (BHUyo BHUya*h*) pour délivrer de toute crainte des créatures en nombre illimité (aMIta). Dans le *MSA*. XX-XXI, 39, il les appelle *vihâra*, des lieux de séjour : les bodhisattva y restent pour la production (abhinirHÂRA) de biens divers (VIvidha).

(4) La Dhamma-Sanga*n*i emploie indifféremment *bhûmi* et *magga* dans le chapitre qui traite des quatre Voies.

(5) Elle ne joue presque aucun rôle dans plusieurs livres importants du Mahâyâna. Le Mahâyâna-Çraddhotpâda-Çâstra, le Bodhicaryâvatâra, le Çiksâsamuccaya, la Madhyamakavrtti ou l'ignorent, ou n'y font que de rares allusions.

Dharma-Sangraha s'accordent pour le nombre, l'ordre et les noms de ces divisions. Nous suivons ces sources exclusivement (1).

Aux dix terres de la liste classique s'ajoutent une étape préparatoire, « la pratique d'aspiration », et « la terre-de-bouddha », aboutissement définitif de l'évolution. Avant d'avoir l' « aspiration », le futur bodhisattva, purement réceptif, étudiait le savoir traditionnel et en faisait la matière de sa réflexion. Un désir emplit maintenant son cœur. Il commence à façonner son moi. Et voici un ferment entre en lui, le corps-de-religion. Mais cet élément nouveau n'est encore qu'un faible germe, et c'est le sentiment du moi qui est prépondérant chez lui (2). De terre en terre, il développera le germe et détruira le sentiment. Dans la terre-de-bouddha, il ne sera plus que corps-de-dharma. Entre ces deux points extrêmes s'étagent les terres proprement dites. Pour chacune, le bodhisattva doit concevoir une pensée d'Illumination spéciale ; dans chacune, il prend un engagement ; dans chacune, il déploie une nouvelle perfection : 10 bhûmi, 10 cittotpâda, 10 pranidhi, 10 pâramitâ.

I. *Pramuditâ*, la « Jubilante ». « Intense est l'allégresse de celui qui se sait certain d'arriver un jour à l'Illumination et qui opère le bien des créatures ». Entré dans cette terre, le bodhisattva est virtuellement supérieur aux bouddhas individuels et aux Auditeurs. Comme l'arhat de l'ancienne église, il est digne du respect des mondes. Nâgârjuna, en qui revivait Ânanda, n'avait pas dépassé cette première étape, quand il s'illustra par de si profonds ouvrages (*Si-yu-ki*, II, p. 97). Et pourtant le bodhisattva n'est encore qu'au début de la carrière, puisqu'il a jusqu'ici brisé seulement les trois premières entraves, tout comme le bhiksu « entré dans le courant ». Mais combien sa

(1) Outre les listes traditionnelles, le Dharma-Sangraha nomme trois bhûmi supplémentaires (§ 65) et la Mahâvyutpatti, § 50, aux dix classiques, oppose sept terres comme étant celles des Auditeurs.

Le Mahâvastu connaît aussi 10 bhûmi ; mais sa doctrine s'écarte sur de nombreux points de celle du Mahâyâna ; elle est d'ailleurs plus confuse et semble encore mal fixée. Comme les Lokottaravâdin, auxquels appartient cet ouvrage, sont rattachés au Petit Véhicule, il est d'autant plus intéressant de constater que leur liste des terres n'a peut-être compté à l'origine que sept articles. Voir les observations que fait à ce propos M. Senart, vol. I, p. XXXV, n. 1 de son édition du Mahâvastu.

(2) Il est *bahumâna*.

puissance de savoir l'emporte sur celle du futur arhat ! Sa « vue » est épurée ; il sait la non-substantialité des choses et des phénomènes, et pénètre ainsi la vacuité suprême. Dépassant ce qui est phénoménal et illusoire, sa connaissance est ultramondaine. — Dans cette terre, le bodhisattva déploie l'absolue perfection de charité.

II. *Vimalâ*, l' « Immaculée ». A ce stage, où s'épanouit la pâramitâ de la conduite, le bodhisattva arrive à la parfaite pureté morale. Dès lors, « même en rêve, il est affranchi de la souillure de l'immoralité ». Source de félicité et de prospérité temporelle, la vertu assure au bodhisattva un bonheur qui est à la fois immédiat et futur. Par la possession du çîla, il a la maîtrise du premier agrégat de la doctrine.

III. *Prabhâkarî*, l' « Eclairante ». Le bodhisattva, en s'instruisant « de tout ce qui concerne l'esprit », acquiert le deuxième agrégat, celui de la pensée. De là le nom de cette terre. Un feu brûle en elle, qui consume entièrement le « connaissable » et détruit l'erreur, une des trois racines du mal. — Le bodhisattva demeure dans un état indéfectiblement stable de contemplation et d'extase. Peu importe, par conséquent, qu'il renaisse dans le monde du désir ; ses délices extatiques n'en subissent aucune diminution. La troisième terre est celle où la patience atteint son point de perfection. Sachant que toutes choses ne sont qu'un reflet, le bodhisattva supporte aisément les pires tortures. Par la patience, il obtient la destruction de deux des trois racines du mal, la convoitise et la haine. — Il a désormais pour partage les quatre « Illimités » et les six pouvoirs supérieurs (1).

IV. *Arcismatî*, la « Radieuse ». « Le fils du Sugata resplendit d'un éclat qui dépasse le resplendissement du cuivre ». Dans cette terre, qui, ainsi que la suivante, est le domaine particulier du troisième skandha de la doctrine, la sagesse, le bodhisattva détruit les deux obstacles de la souillure morale et de l'objet de la connaissance ; il travaille à obtenir les 37 Conditions favorables à l'Illumination, éléments constitutifs de la prajñâ. La Radieuse est la terre de la perfection d'énergie. Par la sagesse

(1) Sur les *apramânyâni*, voir p. 145, et sur les *abhijñâ*, p. 369.

et l'énergie, le bodhisattva devient tout à fait étranger à la croyance en une existence personnelle et aux idées connexes à cette *satkâyad*rsti, idées du moi, du mien, d'une permanence, d'un principe vital, etc.

V. *Sudurjayâ*, l'« Invincible ». Si l'on en croit le Madhyamakâvatâra, son nom vient de ce que tous les Mâra, unissant leurs forces, ne pourraient vaincre le bodhisattva qui y est parvenu. Aussi peut-il, pour faire mûrir les êtres, composer des traités et se livrer à de multiples travaux manuels, il n'en résultera aucune souillure pour son esprit. — Son effort s'applique maintenant à l'intelligence subtile et profonde des quatre Nobles Vérités. Par la perfection d'extase qu'il déploie, il pénètre la décuple identité des choses (1) et réalise l'identité de toutes les séries personnelles.

VI. *Abhimukhî*, la « Faisant-face ». Cette terre est ainsi appelée parce qu'elle tient de près aux conditions-de-bouddha. Elle a la sagesse pour perfection et par conséquent elle couronne le travail effectué dans les deux bhûmi précédentes. Le bodhisattva s'y applique à saisir la loi de la production conditionnée et à pénétrer le sens de la Tathatâ. Par la susception d'une pureté de nature, il n'a plus à s'occuper pour son compte personnel de souillure, ni d'épuration. Les conditions de ses renaissances sont désormais déterminées par lui-même.

VII. *Dûramgamâ*, la « Fort-avancée ». De la première terre jusqu'à la fin de la sixième, le bodhisattva demeure dans le règne du signe différentiel et du particulier : *nimittacârin* ; son « évasion », *niryâna*, a commencé dès la deuxième ; en entrant dans la septième, il est *animittacârin* ; il se meut dans l'absolu. L'effort qu'il a fait pour comprendre le sens du Pratîtyasamutpâda lui a révélé l'inconditionné.

Le nom de cette terre lui vient de ce que le bodhisattva laisse maintenant bien en arrière Auditeurs et bouddhas individuels.

(1) Tous les dharma sont semblables entre eux parce que tous n'ont aucun signe distinctif (*animitta*) ; — n'ont aucun caractère propre (*alaksana*) ; — sont sans production (*anutpâda*) — et sans naissance (*ajâta*) ; — sont isolés ; — sont purs en principe ; — sont sans développement ; — échappent à toute affirmation et à toute négation ; — sont un sortilège, un songe, une apparence, etc. ; — sont soustraits à la dualité de l'existence et de la non existence.

Du moment qu'il a conçu la pensée d'Illumination, il les a dépassés par la « majesté de sa disposition » et par son ardeur de charité. Mais eux avaient mieux su se débarrasser du désir et de l'attachement, et, comme lui, ils avaient reconnu l'irréalité de toutes choses. Il prend maintenant une grande avance. De virtuelle, sa supériorité est devenue effective.

Ce qui caractérise cette terre, c'est l'exercice de la septième pâramitâ. Pour acquérir l'Illumination et mûrir les créatures, l' « habileté dans les moyens » est d'un secours inappréciable. Par elle, il demeure dans l'existence sans contracter aucune souillure, développe chez les autres les racines du bien et les amène au salut en les faisant monter dans le Grand Véhicule.

Les sept premières terres forment un groupe distinct des trois suivantes. C'est la « période d'emploi », *prâyogikacaryâ*, affectée à produire la maturité des êtres. Le bodhisattva y acquiert graduellement le corps-de-dharma, mais ce corps n'y est encore qu'à faible dose. Inversement, le sentiment personnel, qui était intense dans la terre préparatoire d'aspiration, s'est de plus en plus atténué au cours du voyage. Une souillure subsiste, le « désir » d'Illumination. En outre, le bodhisattva est encore sous l'influence lointaine de son activité passée, et son activité présente ne s'accomplit pas sans effort : il y a chez lui *abhisamskâra* et *âbhoga*. Le débarrasser de ces dernières tares sera l'œuvre des trois terres qu'il lui reste à franchir.

VII. *Acalâ*, l' « Immobile ». C'est la première des terres « sans retour », *avinivartanîya* (1). Les bodhisattva ont enfin acquis la « patience des choses absolues » ; ils ont rejeté tout attachement à l'existence contingente ; ils se sont dépouillés de tout sentiment de leur moi, *mâna* ; comme ils ont aboli en eux-mêmes la connaissance d'une continuité personnelle distincte des autres continuités, ils ne font qu'un avec les bouddhas et les autres bodhisattva (*ekîbhâva*). Auparavant, ils vivaient dans un monde enchaîné par la loi de la cause et de l'effet ;

(1) Cette appellation trouve sans doute son explication dans le système du Mahâvastu, où les bodhisattva arrivés à la 8e terre ne sont plus exposés à retomber dans la terre antérieure. Le Mahâyâna n'admet la possibilité d'une régression pour aucun bodhisattva, à moins qu'on ne soit infidèle à son engagement.

désormais, leur univers est *svatantra*, parfaitement autonome, et, puisque tout en eux et par eux se produit sans l'intervention du karman, leur activité se développe comme de soi (*anâbhoga*). Ils sont en possession de deux des quatre « dominations » spirituelles (*vaçitâ*) : par la première, négative et subjective, ils éliminent les notions fausses, signes de particularisation (*vikalpa*) ; par la seconde, objective et négative, ils nettoient le champ-de-bouddha de toutes ses souillures, moi et toi, agent et jouisseur, etc.

Accepter sans épouvante la connaissance des choses qui n'ont pas de naissance, être un impassible, épurer le champ-de-bouddha, autant de manifestations de la pâramitâ qui caractérise cette terre, la « force ». Fort, le bodhisattva possède à un haut degré longueur de vie et puissance magique. Si son « corps » n'est pas encore vraiment spirituel, du moins n'est-il plus arrêté par aucun obstacle ; il se déplace avec la rapidité de l'esprit ; il choisit à son gré la forme sous laquelle il revivra.

C'est dans la huitième terre que s'accomplit au profit du bodhisattva le rite qui le marque définitivement pour sa destinée future, la « Grande Prédiction », *mahâvyâkarana* : « Dans tel champ-de-bouddha, après tel laps de temps, un individu de tel nom deviendra bouddha dans un kalpa de tel nom ; son entourage sera tel, et telle la durée pendant laquelle on observera la bonne Loi prêchée par lui ». A partir de ce moment, les bodhisattva méritent d'être adorés, comme sont adorés les bouddhas parfaitement illuminés.

IX. *Sâdhumatî*, la terre « des bonnes gens » (1). On l'appelle aussi terre « du Prince Héritier ». Le bodhisattva qui y est arrivé est, en effet, semblable à un prince royal que son père associe au gouvernement. Avant d'être intronisé, il prononce un définitif engagement : la Sâdhumatî est la terre où s'épanouit la perfection de *pranidhâna*. Les bodhisattva y ont en partage une domination qui est subjective et positive, la connaissance. Ils possèdent les quatre « savoirs absolus et spéciaux », les *pratisamvid* (2), notamment celui qui intéresse l'enseignement

(1) Telle est du moins l'explication du Madhyamakâvatâra. Asanga fait de ce mot un composé de *sâdhu* et de *mati* : « la terre de la Bonne Pensée ». Le mot sâdhu désigne souvent les saints, les ascètes, les magiciens.

(2) Voir plus haut, p. 359.

de la Loi, le *pratibhâna*. Ces quatre excellences spirituelles les mettent à même de procurer aux créatures leur maturité.

X. *Dharmameghâ*, la terre « Nuage-de-Loi ». Comme une nuée bienfaisante, le bodhisattva fait pleuvoir la Loi sur toutes les créatures. Pâramitâ : la connaissance. Cette connaissance, le bodhisattva la possède illimitée, dans sa méthode et dans son contenu. Il dispose, en toute leur pureté, des multiples formes de la concentration de l'esprit et des innombrables formules mystiques, si efficaces elles aussi. Il sait toutes choses telles qu'elles sont ; il a éliminé toutes les causes de méprise (*viparyâsa*) ; il a reconnu que, par la nature propre de la vacuité, il n'y a pas de différence entre l'absolu, *asamskrta*, et le relatif, *samskrta* ; il a pénétré l'inconcevable essence des choses ; il a complètement épuré la libération et la connaissance de libération, mettant ainsi le sceau à l'acquisition des cinq agrégats ultramondains (1). Il y a en lui plénitude du corps-de-Loi et absence radicale du sentiment personnel. Sa puissance ne le cède en rien à son savoir. On l'appelle un grand magicien. Il a la vaçitâ, positive et objective, de l'acte, en ce sens qu'il peut exercer sans aucun obstacle ses pouvoirs supérieurs et manifester sa faculté de création dans le ciel des Tusita et dans les autres séjours (2).

Maintenant qu'il est parvenu au terme de son ascension, tous les tathâgata viennent le sacrer pour la dignité de bouddha. La dixième terre est la terre de « l'onction », *abhisekabhûmi*. Le prince royal passe au rang de « bodhisattva devenu tathâgata ». Il entre dans un samâdhi suprême qui, semblable au diamant, ne peut être entamé par aucune notion erronée.

Dans les trois dernières bhûmi, le bodhisattva agit, mais sans qu'il y ait influence de ses actes sur sa destinée ultérieure ; il est *anabhisamskârin*. Il n'y a donc pour lui ni bien ni mal. Mais qu'importe ? Il est impeccable. Il lui est tout aussi impossible de faire le mal qu'à l'œil de percevoir une saveur.

Encore faut-il qu'il sorte de la dixième bhûmi pour être vraiment au bout de son évolution spirituelle. Il a donc un pas de

(1) *Çîla, samâdhi, prajñâ, vimukti, vimuktijñâna.*

(2) Il a donc le nirmâna sous ses deux formes : absence de sentiment personnel (√*man*) ; puissance créatrice (√*mâ*).

plus à franchir. Cela fait, il se trouvera dans la terre-de-bouddha, comptée quelquefois comme une onzième bhûmi. Il était déjà auparavant un personnage éminent. L'Illumination n'en fait pas moins de lui un être nouveau. Il y a autant de différence entre un bodhisattva et un bouddha qu'entre l'embryon et le nouveau-né. Le bodhisattva avait acquis dans la dixième terre la *plénitude* du corps-de-Loi ; devenu bouddha, il le possède dans son absolue *pureté*. L'état auquel il est parvenu porte le nom de *nisthâ*, un mot qui signifie point suprême, fin. L'ârya a maintenant passé de l'autre côté ; il a fait ce qu'il avait à faire ; il a déposé son fardeau ; toutes les entraves de l'existence sont brisées pour lui.

Illumination et Omniscience, c'est tout un. L'Illumination écarte le voile que l'objet était pour la pensée. Un bouddha est comme environné de tous côtés par une source de vive lumière (*samantaprabhâ*). Il n'y a plus pour lui ni reflet, ni apparence.

L'Illumination enlève définitivement l'être illuminé au monde du particulier et du phénoménal. Il n'y a pour lui ni unité, ni pluralité ; ni naissance, ni mort ; ni destruction, ni éternité ; il est semblable à l'espace. En supprimant les quatre « méprises » (1), l'Illumination des Auditeurs détruisait sans doute le signe distinctif des *individus*. Mais elle s'arrêtait à mi-chemin. La « grande Illumination », celle des mahayanistes, élimine les signes distinctifs des *phénomènes*.

On eût dû, semble-t-il, conclure de ces prémisses qu'il n'est rien de commun entre ce monde et un bouddha. En quelques-unes de ses écoles, le Mahâyâna a reculé devant une conséquence si préjudiciable aux intérêts de la religion. Par un de ces paralogismes fréquents dans tous les mysticismes, de ce même être qu'on vient de déclarer semblable à zéro (2), on affirme en même temps qu'il est la première des créatures, le libérateur des créatures, qu'il a des vertus incomparables et infinies, qu'il est visible dans les mondes et dans les cercles et invisible aux dieux et aux hommes. Jusqu'à son entrée dans le nirvâna, un bouddha

(1) Sur les « méprises », voir p. 201.
(2) Espace ou zéro, peu importe ; l'un et l'autre se disent *âkâça*.

est un être ultraphénoménal, séjournant encore dans le monde phénoménal (1).

TROISIÈME PARTIE : LES DÉVIATIONS DE L'IDÉAL ET DE LA MÉTHODE BOUDDHIQUES.

Une religion qui n'a qu'une saveur, le salut, laisse en dehors de son champ d'action les petits devoirs de la vie journalière, les joies et les avantages profanes ; et, pour peu que l'on reste attaché à la vie de la famille et de la société, on doit s'adresser ailleurs pour trouver assistance et réconfort. Le Canon pali ne conteste nullement le droit, ni même l'obligation d'honorer les esprits, le dieu de la richesse, bien d'autres encore au moyen de prières, d'offrandes, d'actes d'adoration.

Pour lutter contre la maladie, les bêtes malfaisantes, les esprits dangereux, les Trois Joyaux ne sont non plus d'aucun secours. L'upâsaka et le bhiksu seront-ils donc abandonnés aux seules ressources de la nature, quand ils auront la fièvre, qu'ils auront été mordus par un serpent ou qu'un sortilège sera employé contre eux ? Nullement ; ils peuvent recourir aux moyens que tout le monde utilise autour d'eux. Il y a des formules et des charmes dont l'efficacité n'est contestée par personne. Les Ecritures ont ouvert la porte toute grande à quelques-unes de ces « protections », *parittâ* (2). Ces formules, qui sont d'origine populaire ou mythologique, ont subi, il est vrai, un curieux travail d'adaptation. Aux divinités et aux esprits, on joint dans un même hommage les Joyaux et même les bouddhas des anciens temps. Cette addition ne leur enlève point le caractère de charmes agissant automatiquement.

(1) C'est par cette énumération des « caractères » des bouddhas que se termine le Mahâ-Sûtrâla*m*kâra.

(2) On lit dans le Cullavagga (V, 6) celle qui immunise l'homme contre toute espèce de venins. Le Bouddha prit la peine de la révéler lui-même en ajoutant ces mots : « Je vous permets, moines, d'envelopper ainsi d'une pensée d'amour les quatre races royales de serpents, pour votre sauvegarde, votre protection et votre défense ». Vaiçrava*n*a, un des Lokapâla, communiqua au Bouddha la « protection » par laquelle religieux et laïques des deux sexes n'avaient rien à craindre des yaksa hostiles au bouddhisme, et le maître la fit apprendre à ses bhiksu. C'est le 32e Sutta du Dîgha-Nikâya.

Culte de dieux et formules magiques ne jouent qu'un rôle accessoire dans le bouddhisme de langue palie. Les écritures sanscrites, qui s'intéressent bien davantage aux laïques et à leur existence de tous les jours, leur ont fait une place plus importante. Les bouddhas et les grands bodhisattva sont des êtres adorables et adorés, sur lesquels on peut compter dans toutes les circonstances de la vie. Le « donneur de sécurité » par excellence est Avalokiteçvara ; il sauve tous ceux qui, à l'heure du danger, invoquent son nom secourable. « Le Seigneur Avalokiteçvara a consacré son nom pour qu'il préservât les créatures de toute crainte, même de l'embarras qu'on éprouve devant une assemblée » (*BCA*. VIII, 118). Le bouddhisme a désormais des formules par lesquelles on peut réaliser tous les désirs mondains et se prémunir contre tous les accidents. L'auteur du Çiksâsamuccaya, qui tenait à documenter les divers aspects de la vie religieuse, ne pouvait négliger un élément devenu fort important ; il a recueilli quelques incantations et indiqué leur emploi (1).

En autorisant de tels moyens contre la maladie et les maléfices, le Bouddha et ses disciples ont appliqué le principe proclamé par eux : dans les choses du monde, faire ce que le monde fait. Mais le culte des divinités locales et l'emploi des parittâ n'ont en soi rien à faire avec le bouddhisme. Un bhiksu qui fabrique l'élixir de longue vie ou transmute le plomb ne se croit pas en cela plus « bouddhiste » que le bouddhiste Candragomin, quand il fait de la grammaire. Tant que la prospérité mondaine est seule en cause, nous n'avons pas le droit de dire que la religion s'est laissée envahir par la magie ou par la dévotion ; les bouddhistes peut-être, mais non pas le bouddhisme. Ces superstitions sont de simples parasites ; elles n'ont d'intérêt pour nous qu'à titre de symptômes.

Il n'en est pas de même quand la contagion gagne le domaine propre de la doctrine et altère le vieil idéal bouddhique. Sans doute, c'est toujours à l'Illumination et au nirvâna qu'on as-

(1) Un exemple : « Ilimitte, tilimitte, ilitilimitte... Celui qui entend cette *vidyâ*, fût-ce une seule fois, n'est pas, pendant sept années, mordu par un serpent ; le venin n'entre pas dans son corps ; si un serpent le mord, la tête du reptile éclate en sept morceaux comme le panicule de la fleur d'arjaka » (p. 141).

pire ; mais les conditions du succès sont profondément modifiées. La religion en prend un aspect nouveau. Le bouddhisme était une méthode de salut, lente, intellectuelle et personnelle. Il se fait dévot, formaliste et mystique.

Plusieurs causes ont amené cette transformation. Quelques-unes ont agi du dehors. Les cultes populaires qui fondaient l'espérance du salut sur la grâce d'un dieu plein d'amour ou sur l'efficacité de manipulations et de paroles déterminées, ont très vite fait sentir leur influence. Le bouddhisme leur a emprunté des idées, des symboles, des formules, des divinités.

Mais le terrain avait été préparé au dedans par l'affaissement des consciences religieuses. Par paresse intellectuelle, beaucoup d'hommes préfèrent les procédés expéditifs à une discipline qui exige d'eux des efforts soutenus. D'autres se défient d'eux-mêmes et s'abandonnent volontiers à l'autorité et à l'assistance d'autrui. Enfin, les raccourcis de la légende et de la phraséologie religieuse ont fait certainement glisser les esprits vers le tantrisme. Un heureux hasard a-t-il fait que le nom du maître soit prononcé devant un pécheur, c'est le point de départ de tout un travail qui se produit chez cet homme et qui lentement l'amène à la délivrance. Le long processus n'en est pas moins réduit par la légende pieuse à ses deux termes extrêmes : l'homme a été sauvé parce qu'il a « entendu » le nom adorable du Tathâgata. Si c'est une stance qui nettoie le cœur d'un homme et l'approprie au salut, la conversion est aussitôt attribuée à une vertu mystérieuse, inhérente aux syllabes mêmes de la gâthâ, et l'on conclut qu'il y a des formules qui sauvent si l'on en possède le sens secret et si l'on sait les employer.

Parmi ces procédés nouveaux qu'on enseigne, il convient de distinguer ceux qui reposent sur la dévotion et ceux qui tiennent plus directement à la magie. Dans le premier cas, on admet une intervention libre et toute gracieuse d'une divinité. Dans le second, la formule, le geste, le rite, agissent obligatoirement. D'une part *bhaktimârga* ; de l'autre, *mantrayâna*. Dans les limites du bouddhisme, cette distinction est, il est vrai, théorique plutôt que fondée sur la réalité. Les âmes pieuses qui invoquent Avalokiteçvara mettent leur confiance dans l'inépuisable bonté de ce bodhisattva ; elles n'en font pas moins

grand usage de mantra. D'autre part, la *bhakti* n'est pas étrangère au tantrisme, que celui-ci soit bouddhiste ou çivaïte.

Nous ne nous occuperons du bhaktimârga et du mantrayâna que dans la mesure où ils s'intéressent eux-mêmes au salut et à la destinée religieuse des hommes.

Le bouddhisme dévot (*bhaktimârga*). On a dit que l'écroulement de l'orgueil spirituel et la désespérance d'une libération autonome avaient amené les âmes religieuses à chercher hors d'elles-mêmes l'appui dont elles avaient besoin. Pour qu'il en eût été ainsi, il faudrait que la nouvelle méthode de salut fût née au sein même des écoles de la défiance philosophique de soi. Il est beaucoup plus probable que l'exemple de religions concurrentes a entraîné le bouddhisme aux pratiques de la dévotion. On a évidemment tort d'attacher une grande importance à la date de l'apparition *littéraire* de ces croyances. Il se peut que le mot de *bhakti* soit pour la première fois attesté, au sens de dévotion, dans des écrits bouddhiques (1). Qu'importe, si l'on n'en cite qu'un ou deux exemples dans l'ancien Canon et si, à la manière dont il est employé, on voit qu'il n'a encore rien d'une expression consacrée ? C'est beaucoup plus tard qu'il apparaît comme une étiquette reconnue. L'élaboration de cette remarquable notion s'est faite certainement dans les sectes vishnouites, et non dans le bouddhisme.

Ce que les dévots attendent de leurs sauveurs, c'est, non pas l'acquisition immédiate du nirvâna, mais la bodhi, qui les y amènera un jour, et les béatitudes paradisiaques, avant-coureurs de la paix infinie de l'extinction. De là le choix des personnages auxquels ils adressent leurs hommages et leurs prières. Ce sont, en première ligne, les grands illuminateurs : des bouddhas, comme Çâkyamuni ou Amitâbha ; des bodhisattva, comme Avalokiteçvara, Manjuçrî, ou Maitreya. Chacun a ses fidèles ; chacun, ses sûtra qui exaltent sa personne et son enseignement.

Le maître spirituel n'est guère moins adorable que ces êtres surhumains, car lui aussi communique la « science ». Une Upanisad, la première de celles qui font mention de la bhakti, met

(1) Il se lit dans le Jâtaka, V, p. 340, où le commentaire l'explique par *sineha*, l'amour.

déjà sur le même pied le dieu et le guru (1). Certains écrits bouddhiques vont encore plus loin dans cette voie : « Laissant de côté tout autre culte, qu'on rende un culte à son guru. En le contentant, on obtiendra la science suprême de l'Omniscient... Le maître enlève le péché ; le maître enlève la crainte ; le maître fait passer par delà la grande crainte de l'océan de la misère » (*Pañcakrama* IV, 45. 48). « Le Bienheureux est, en vérité, l'unique divinité suprême ; mais le « maître de diamant » est encore au-dessus de lui, puisqu'il donne l'enseignement » (*Ib.* V, 2).

La foi et l'amour entrent par parties égales dans ce sentiment complexe qu'on appelle bhakti (2). L'amour a pour principe la reconnaissance due aux auteurs de biens si précieux ; la foi est la certitude d'une réalisation complète des espérances fondées sur leur bonté. Ne fût-ce que pour une seule pensée dirigée sur Amitâbha, on est certain de voir ce Tathâgata « alors qu'on est en rêve » ; certain aussi de renaître dans la Terre Bienheureuse et de ne jamais plus se détourner de la connaissance suprême (*Sukhâv.* § 20). Comment en pourrait-il être autrement, puisque par son vœu « originel », ce même Amitâbha a sauvé d'avance, en les faisant renaître en Sukhâvatî, tous ceux qui croiraient en lui « avec une vraie pensée » ?

Le salut devient maintenant, en apparence, tout au moins, d'une extraordinaire facilité. « Il suffit de dire le nom du bodhisattva Vimalacandraprabha pour être assuré d'arriver à l'Illumination suprême » (*MSA.* XII, 19, citation) (3). Le Petit Sukhâvatîvyûha va même jusqu'à nier que le paradis soit le fruit exclusivement réservé au karman. Pour récolter, il faut, non plus semer, mais prier. Ou plutôt, la vraie, la seule semence, c'est la prière.

(1) « Les vérités qui se trouvent ici proclamées s'illuminent pour l'homme au grand cœur (le *mahâtman*) qui a pour son dieu une dévotion extrême et pour son maître la même dévotion que pour son dieu. » C'est sur cette stance que se termine la Çvetâçvatara-Upanisad.

(2) On trouve le mot glosé, non pas seulement par *sneha*, l'amour, mais aussi par *çraddhâ*, la foi ; *sampratyaya*, la confiance ; *adhimukti*, l'élan vers quelqu'un ou quelque chose.

(3) Des enfants qui, pour se distraire pendant une leçon, ont dessiné le portrait du Sugata, ont obtenu l'Illumination, sont devenus de Grands Compatissants, ont sauvé des myriades de créatures. D'autres ont une fois fait acte d'adoration devant un stûpa ; ils ont dit, même sans y penser : « Hommage au Bouddha ». Eux aussi sont arrivés à la bodhi. Voir *Saddh. P.* II, v. 77 sqq. et 94 sqq.

Ne nous laissons pourtant pas prendre à des exagérations qui veulent avant tout affirmer la puissance et la charité des bodhisattva et des bouddhas. Il est hors de doute que, presque toujours, on a considéré l'invocation, l'hommage, la récitation ou l'audition du nom comme le point de départ d'une transformation qui s'est emparée du fidèle tout entier. Le Grand Sukhâvatîvyûha insiste sur la prière et la foi, mais il n'oublie pas de rappeler que le trésor des mérites est un moyen essentiel d'obtenir le salut (1). « Un peu de bhakti a pour fruit le nirvâna », dit le Divyâvadâna (p. 360) ; encore faut-il qu'on soit « plein de pensée ». Le salut est devenu une grâce, mais cette grâce consiste surtout en ce que, dans leur bonté, les bouddhas et les bodhisattva éveillent dans le cœur de leurs dévots la pensée libératrice par excellence, celle de la bodhi. Leur action n'a pas cessé pour cela d'être spirituelle.

Le bouddhisme formaliste et mystique (*mantrayâna*). M. A. Foucher a signalé (2) deux traits fort intéressants des personnages figurés dans quelques manuscrits enluminés du XIe siècle. Les bouddhas et les bodhisattva, les dieux et les déesses sont presque toujours représentés sous une forme vraiment humaine, c'est-à-dire avec une seule tête et deux bras. En outre, les déesses occupent dans ces peintures une place importante et les dieux sont assez souvent accompagnés de leurs « énergies » féminines, mais on n'étale pas encore les enlacements dans lesquels se complairont les imagiers du Tibet et de la Chine. Or, ces peintures ont été exécutées par des artistes népalais en un temps où leur patrie était, pour la religion, l'art et tous les éléments de la culture, une dépendance, non du Tibet, mais de l'Inde. Elles attestent d'ailleurs à tous égards la fidélité avec laquelle a été respectée la tradition iconographique d'un bouddhisme strictement hindou. Ces miniatures nous apportent donc un

(1) Un homme entre un jour dans une forêt pour ramasser du bois. Un tigre l'y poursuit. Epouvanté, le malheureux s'écrie : Adoration au Bouddha ! Il s'est ainsi assuré le salut final. « On voit que pour les moindres bonnes intentions qu'on montre envers le Sublime, on reçoit une récompense immense. » Sans doute. Remarquons cependant que le Bienheureux, ayant entendu l'appel, a fait de cet homme un religieux, l'a instruit et progressivement amené à l'Illumination (*Sûtrâlamkâra* d'Açvaghosa, LVII).

(2) *Etude sur l'Iconographie de l'Inde*, p. 65.

témoignage instructif sur la religion pendant les derniers siècles de son existence dans le pays qui fut son berceau. Le bouddhisme, à son déclin, ne dément pas encore tout à fait son ancien caractère d'humanité, ni son horreur des plaisirs sensuels. Mais il est déjà infecté. Les aberrations physiques et morales y sont, sinon fréquentes, du moins connues. Il importe de constater que l'adoration de divinités monstrueuses et cruelles est venue de l'Inde même et non, comme on aurait pu croire, du Tibet et de la Chine.

Mais pour être hindoues, ces formes nouvelles du culte ne sont pas le produit naturel du terroir bouddhique. Ce sont des parasites qui ont très vite commencé d'attaquer la religion. Pendant longtemps, on ne les trouve encore qu'à la périphérie, et l'organisme est assez robuste pour ne pas trop souffrir de leur présence. On les voit s'introduire dans un des livres les plus sacrés du Mahâyâna, le Lotus de la Bonne Loi. Un recueil dont l'inspiration est presque toujours élevée, le Çiksâsamuccaya, ne peut pas leur refuser l'entrée. Les miniatures dont il vient d'être question décorent l'œuvre la plus sainte de toutes, la Prajñâpâramitâ. Cependant, là même, on peut constater le caractère adventice de ces emprunts. Il est impossible de découvrir dans les manuscrits enluminés de la Prajñâpâramitâ le moindre rapport entre les images et le texte qu'elles sont censées illustrer ; et les formules conjuratoires qui ont trouvé accès dans le Saddharma-Pu*nd*arîka et le Çiksâsamuccaya se décèlent comme des intruses ou de simples hors-d'œuvre.

Mais le fait même de leur admission dans des livres considérés comme saints prouve assez le crédit dont ces pratiques jouissaient sur le sol même de l'Inde. Toute une littérature, très populaire, leur est consacrée, enseignant aux adeptes une méthode de salut à la fois expéditive et sûre. Les livres sont des *tantra* ; la méthode est le *mantrayâna*, « le Véhicule des formules ».

Asanga, le grand docteur de l'école Yogâcâra, aurait le premier, nous dit-on, associé les pratiques de théurgie et les philosophèmes du Grand Véhicule. De l'Udyâna, à l'extrémité N.-O. de l'Inde, la terre classique de la sorcellerie hindoue, théorie et procédés auraient rayonné sur l'Inde et dans l'Asie centrale. Asanga vivait au Ve ou au VIe siècle de notre ère. Il en-

seigna longtemps à Peshawer, la principale ville de l'Udyâna. C'est de la même région que, deux ou trois siècles plus tard, sortit Padmasambhava, le fondateur du lamaïsme. Mais si l'*école* du Tantra remonte véritablement à Asanga, son activité n'a consisté en tout cas que dans la systématisation d'idées et de pratiques bien plus anciennes que lui. Depuis des siècles, le bouddhisme le plus orthodoxe enseignait la puissance irradiante de la pensée et la vertu purificatrice des lectures pieuses ou de syllabes vides de sens. Il n'y avait plus qu'à rattacher croyances et actes aux principes de l'ontologie mahayanique.

Le mot même de *tantra* était entré de vieille date dans l'usage de la langue religieuse. Le rituel des sacrifices brahmaniques, pour lesquels trois feux étaient nécessaires, appelait ainsi les cérémonies constantes, celles qui se retrouvaient à peu près les mêmes dans toutes les grandes variétés du culte ; c'était en quelque sorte la « trame » sur laquelle se déroulaient les rites spéciaux à chaque catégorie d'actes sacrés. De là tantra prit le sens de règle générale, base, norme, doctrine essentielle. Les çivaïtes se sont servis de ce mot pour désigner leurs livres fondamentaux, à la fois cosmogoniques, magiques et mystiques. Dans le bouddhisme dégénéré, on appelle ainsi des recueils théoriques et pratiques qui enseignent et expliquent les préceptes et formules conjuratoires, les cercles magiques, les gestes liturgiques et tous autres moyens de s'identifier avec la divinité et de la réduire à son service.

Le but que se propose l'adepte du tantrisme est d'évoquer une divinité et de se faire semblable à elle, même en sa forme extérieure. Il abolit donc sa propre personnalité et la remplace par celle de l'être surhumain, bouddha, bodhisattva ou dieu. Ne faisant plus qu'un avec la puissance de son choix, il se rend maître de son secret et acquiert la *siddhi*, c'est-à-dire la domination sur la nature. Il pourrait maintenant obtenir toute espèce de biens ; mais le çisya, l'« élève », fait fi des avantages temporels et renonce à toute excellence terrestre ou céleste. Ce qu'il lui faut, c'est avoir « le triple corps », mieux encore, avoir la nature sans pareille des bouddhas, cette nature infiniment forte, infiniment pure, qu'on appelle « le foudre de corps, de parole et de pensée ». Il atteint ainsi l'« union suprême »,

anuttarayoga, la délivrance, le nirvâ*n*a. Comment le salut ne serait-il pas le fruit d'une discipline dont tous les actes se proposent d'anéantir progressivement l'individualité ? Ce fruit est même cueilli plus vite que par toute autre méthode. Plus de ces longues séries de naissances nécessaires au déploiement des perfections. Des exercices de respiration, des diagrammes, des récitations de formules, des gestes symboliques suffisent à qui sait bien les choisir et les bien exécuter.

Le personnel divin est étrangement composite. On y trouve de tout : des bouddhas, des bodhisattva, leurs parèdres féminines ; des divinités bienfaisantes et des divinités redoutables ; des êtres à forme humaine et des personnages polycéphales et multimanes ; des figures d'une beauté sereine et contemplative ; des couples lascifs ; des monstres convulsionnés par la fureur. On invoque le Bouddha, moins souvent cependant qu'on aurait pu croire. Les autres bouddhas jouissent naturellement d'une faveur encore moindre (1). A en juger par ce qui a été publié de textes tantriques, les Jina eux-mêmes ne sont nullement de ceux auxquels les évocateurs pensent le plus volontiers ; ils figurent surtout parmi les accessoires des bodhisattva, leurs fils (2).

Les grands bodhisattva sont l'objet d'une adoration beaucoup plus fervente. C'est le cas d'Avalokiteçvara, le patron du Tibet ; des bodhisattva « humains » Maitreya et Manjuçrî ; de Vajrasattva, qui, en théorie au moins, est le plus majestueux de tous.

A côté des bodhisattva, des dieux qui, venus du dehors, ont gardé dans le bouddhisme leur caractère originel. Du moins

(1) Parmi les prédécesseurs mythiques de Çâkyamuni, Dîpa*m*kara est le seul auquel il soit fait de fréquentes allusions ; il doit ce privilège à la place importante qu'il avait prise presque dès l'origine dans la légende du fondateur de l'Église.

(2) Les noms des Jina brillent par leur absence dans un recueil de sâdhana publié par M. F. W. Thomas (*Muséon*, N. S. IV, p. 1 sqq.). On y trouve pourtant un Arapacana-Sâdhana, qui s'adresse sans doute aux 5 Jina représentés par les cinq syllabes *a ra pa ca na*. Le Bouddha figure dans la liste sous le vocable de Vajrâsana. L'historien Târanâtha mentionne une seule fois les « cinq tathâgata ».

Amitâbha est un trop grand personnage pour que son nom ne revienne pas de temps en temps. On le rencontre une fois dans Târanâtha. Le plus souvent, Amitâbha est mentionné comme figurant dans la coiffure ou dans la couronne de son glorieux fils.

essaie-t-on, par les attributs, les épithètes et les fonctions qu'on leur prête, de leur donner une physionomie plus bouddhique. Un d'eux, Jambhala, dispensateur des richesses, est représenté assis sur un lotus ; il reçoit le titre de Bienheureux (Bhagavant) ; on met les grands Jina dans sa tiare ; on lui associe une Sagesse. En vérité, il ne lui manque plus que l'étiquette de bodhisattva.

Il était plus difficile de faire subir la même métamorphose à des déesses. C'est dans l'Extrême-Orient seulement qu'on rencontre des bodhisattva femelles (1). Dans l'Inde, elles gardent leur caractère premier. La plus grande de toutes, Târâ, a pu être associée à l'un des Jina, mais ce n'est pas à ce titre qu'on l'invoque et la figure (2). Aimables ou monstrueuses, les déesses tantriques sont autonomes. Elles sont parfois des amantes ou des épouses, mais non pas les simples reflets des dieux auxquels elles sont unies (3). Au reste, leur nature est souvent indécise, à la fois femmes et bêtes, amoureuses et cruelles, porteuses de fleurs et d'attributs macabres, dévotes mystiques (*yoginî*) et diablesses (*dâkinî*). Toutes, ou peu s'en faut, décèlent leur origine populaire et n'ont pas pris la peine de s'adapter au bouddhisme qui les accueillait (4).

Les bouddhas et les dieux sont invoqués par les mêmes rites et des formules semblables. Faut-il s'en étonner ? Non. Le but de l'adepte est d'avoir « un corps, une voix, une pensée de foudre ». Pour y réussir, il cherche à s'identifier avec les dieux, les

(1) On sait que les Chinois ont adoré Avalokiteçvara sous les traits de la gracieuse Kwan-yin. La déesse Târâ, tout en restant hindoue, a été traitée de bodhisattva par Hiuan-tsang.

(2) Târâ est, à bien des égards, le pendant d'Avalokiteçvara, auquel on l'associe souvent dans un même culte. Comme lui, elle prend des formes très diverses et peut être adorée sous des vocables nombreux. Comme lui, elle est presque toujours propice, et quelquefois malveillante. Sa légende est aussi riche que celle du fils d'Amitâbha. Par son nom et par son activité, elle est bien la Dame de Bon-Secours.

(3) Elles sont donc très différentes des çakti çivaïtes. Remarquons d'ailleurs que les Jina ont des parèdres qui sont, non pas des « Energies », mais des « Sagesses », Prajñâ.

Puisqu'on attribuait les cinq couleurs sacrées, blanc, bleu, jaune, rouge, vert, conjointement à la déesse Târâ et séparément à chacun des Jina, il eût été naturel d'associer les cinq Târâ aux cinq Bouddhas célestes de même couleur. On ne l'a fait que pour Târâ la Verte, épouse d'Amoghasiddhi, le bouddha vert.

(4) C'est le cas de la monstrueuse Hârîtî, la reine des ogresses, dont le Bouddha fit une adhérente laïque ; de Mârîcî, une divinité de l'aurore ; etc.

bouddhas, les bodhisattva, parce qu'il sait que tous, à des degrés divers, participent à cette essence supérieure, parfaitement pure et irrésistiblement forte, qu'on appelle le *vajra*. De même que, par le Pratîtyasamutpâda, le concept de loi domine la pensée religieuse de l'ancienne église et que celui de vacuité se trouve au centre de la doctrine mahayanique, c'est le vajra, l'idée d'une force à la fois cosmique et mystique, qui règne dans le tantrisme et imprègne de sa présence les actes et les paroles (1). Cette force est comme emmagasinée dans les êtres invoqués, et le culte a pour but de la communiquer au dévot. Par sa nature et ses effets, le vajra ressemble au brahman de l'ancienne religion védique. Il a la force de la foudre et la résistance du diamant. Tout est de foudre (ou de diamant) dans une foule de textes et de formules tantriques ou mahayaniques. La pensée-de-bodhi est dure et incassable comme le vajra. Un des samâdhi est « semblable au vajra ». Des dieux, des bodhisattva, des bouddhas portent des noms composés du même mot : Vajrapâ*ni*, le dieu qui tient un foudre à la main ; Vajrabh*r*kut*î*, la déesse fulminante et fronceuse de sourcils ; les bodhisattva Vajragarbha, « embryon de foudre », et Vajrasâra, « moelle de foudre » ; le majestueux Vajrasattva, « substance de foudre », qu'on identifie avec Âdibuddha. Les grands maîtres, détenteurs de la science des incantations et des cercles magiques, portent le titre de « docteurs ès foudre », *vajrâcârya* (2).

Dans le culte, les anciennes valeurs, morales et spirituelles, cèdent la place à une conception symbolique des choses de la religion. De là l'importance qu'on attache aux formules, aux

(1) Dans la littérature védique, le vajra est déjà une puissance religieuse et une source de vie. L'Atharvavéda l'attribue à Soma, le dieu de la vie intensifiée (VI, 6, 2). Entre les mains de Bhava et de Çarva, en qui se dédouble l'Etre d'où tout naît, *bhavati*, et en qui tout s'absorbe, *çrnâti*, la foudre déjoue l'action des méchants démons et des sorciers (*Ib.* IV, 28). « Aiguisés par le brahman », les *rsi* l'ont communiquée à Brhaspati, qui s'en sert pour écraser l'armée des démons (*Ib.* IX, 10, 10).

(2) Le foudre, réceptacle de force divine, a été communiqué aux hommes. Les lamas racontent qu'il est tombé à Lhassa du ciel d'Indra, le vajrapâ*ni* par excellence. Le vajra des Tântrika, — le dorje des Tibétains, — n'est pas sans présenter quelque ressemblance avec le foudre dont Zeus est armé dans beaucoup de monuments : une tige de métal munie à ses deux extrémités de trois pointes en fleur de lys. Pendant toute la durée d'un acte religieux, le prêtre officiant doit tenir un vajra, arme puissante devant laquelle les démons et les sorciers sont sans force.

représentations graphiques et aux attitudes. Moins de travail intérieur ; la dévotion s'exprime par des manifestations matérielles. Des paroles, des gestes et des figures, voilà à quoi se borne, à peu de chose près, la vie religieuse.

Paroles, gestes, figures sont également symboliques. Symboliques, ils ne peuvent être laissés à la libre invention du fidèle. Pour être efficaces, ils doivent revêtir une forme éprouvée ; les paroles sont des formules ; les gestes sont stéréotypés ; les figures sont des systèmes fixes de lignes et de mots.

La grâce des dieux et des bouddhas ne peut prendre racine et fructifier que sur un terrain convenablement nettoyé et travaillé. La discipline morale et spirituelle ne suffit plus, maintenant qu'on veut entrer en communication directe avec des êtres d'une essence surhumaine. Il faut que le vase soit approprié à les recevoir. Une initiation rituelle fait de celui qui en est l'objet un être consacré. Tandis que la *dîksâ* brahmanique vaut seulement pour l'acte spécial en vue duquel elle est conférée, la consécration bouddhique étend ses effets sur la vie entière. Elle ressemble donc au rite qui approprie un prince héritier aux fonctions royales. Un même nom est donné à ces deux cérémonies ; elles sont un *abhiseka*, une aspersion : une personne qualifiée verse de l'eau sur la tête de l'individu qu'elle consacre, prononce une ou plusieurs formules et, par ce sacrement, engendre chez le récipiendaire un corps nouveau, le corps-de-foudre.

Les formules portent le nom de *dhâranî*. Ce terme n'est pas exclusivement tantrique. Le Mahâyâna l'emploie dans un sens qui nous éclaire sur sa valeur. Il est, dit Asanga, deux voies pour arriver à l'Illumination, le samâdhi et la dhâranî ; par la première, on atteint à la vérité profonde ; par la seconde, on la fixe et la transmet (*MSA*. XII, 23). La dhâranî, dit-il ailleurs, est une opération par laquelle on promulgue et conserve la Bonne Loi (*Ib*. XVIII, 73).

Ce que le nom est pour une chose, la formule l'est pour une vérité : elle en est le symbole. Par la formule, on retient la vérité, on la possède, on l'évoque à son gré. On prononce un mantra pour consolider l'idée qui y est associée. Par suite de la confusion qui s'établit d'ordinaire entre le signe et la chose signifiée, on finit par identifier la dhâranî avec la vérité même ; elle est

le cœur, le germe, l'essence de cette vérité ; elle en a la toute-puissance. On n'oublie pas cependant que cette valeur est celle d'un symbole ; c'est pour cela que le bouddhiste doit, dans sa méditation, contempler les syllabes dont elle est formée.

Les dhâra*n*î sont très diverses de forme et d'étendue. Quelques-unes ne sont qu'un bref témoignage d'adoration : *Namo' valokiteçvarâya bodhisattvâya*, « hommage au bodhisattva Avalokiteçvara ». Fort souvent, on invoque l'être adorable par une ou plusieurs de ses épithètes, au vocatif, en faisant précéder et suivre les vocatifs d'interjections mystiques. C'est le cas de la « dhâra*n*î en six syllabes », qui pour beaucoup de Tibétains résume le bouddhisme entier : *Om mani padme hûm*, « Ah ! le joyau dans le lotus ! Amen ! » (1). Parfois, les formules prennent un grand développement. Ce sont alors d'interminables kyrielles de noms et d'épithètes au vocatif, noms de déesses surtout, entremêlés d'impératifs, de syllabes incompréhensibles, au nombre desquels on retrouve plusieurs des cris sacrificiels de la liturgie brahmanique. Telle dhâra*n*î adressée à Avalokiteçvara compte quatre cents syllabes. Au mystère des monosyllabes dénués de sens, on joint volontiers celui de la langue occulte. Le sanscrit fait parfois place au pali, qui affirme ainsi son caractère sacré.

Beaucoup de dhâra*n*î sont isolées. Beaucoup aussi sont encadrées dans un récit développé qui fait connaître les circonstances de leur révélation. Il arrive que des œuvres de réelle valeur leur aient accordé une place (2).

En général, il ne suffit pas de les dire une seule fois. La dhâra*n*î adressée à Cundâ, une déesse bienveillante de l'entourage de Târâ, doit être répétée jusqu'à ce qu'on voie « les signes de la destruction du péché » (*Çiks.* p. 173). Pour d'autres, le nombre des récitations est déterminé : 21 fois, par exemple. Les rosaires sont alors un soutien nécessaire de la mémoire.

Leur efficacité vient des noms qu'elles renferment. Connaître, murmurer le nom d'une divinité, c'est avoir prise sur elle et la

(1) Avalokiteçvara est généralement représenté tenant une fleur à la main : Padmapâ*n*i. En sa qualité de dieu, il peut, comme Brahmâ ou comme le Bouddha lui-même, être assis sur un lotus. Une de ses épithètes est sahasradalapadmastha, « le dieu qui se tient sur un lotus à 1.000 feuilles ».

(2) On en lit plusieurs au ch. XXIe du *Saddh. P.* Le IIe chapitre du *Lal. V.* commence par une longue litanie formée des noms du Bouddha.

mettre à son service (1). De là cette force surhumaine qu'elles procurent à qui sait les employer. On les appelle des germes, *bîja*, car elles sont évocatrices ; des « défenses », *raksâ*, car elles protègent contre les démons ; des « cœurs », *hrdaya*, car elles sont des centres de force mystique ; des « sciences », *vidyâ*, car elles amènent à la connaissance et au salut. Elles donnent la puissance sur les vents et sur la maladie. Par elles, on peut ensorceler, vaincre, tuer son ennemi. Elles soulagent les morts dans l'autre monde. Elles effacent tous les péchés et mènent au paradis et à l'Illumination (2).

Si le nom représente la personne dans son essence, le geste l'imite dans son activité. Il le peut d'autant mieux que les attitudes du corps et les mouvements de la main ou des doigts sont hiératisés et symbolisent l'exercice d'une fonction ou les démarches de l'esprit. Au premier aspect d'une image, on sait si elle représente le Bouddha méditant, prêchant, prenant la terre à témoin, réconfortant, dispensant sa grâce. Chacun des Jina a de même une ou plusieurs poses consacrées. On s'attache à reproduire ces gestes et ces digitations, et les offices sont accompagnés d'une mimique mouvementée dont chaque élément a sa signification. Ce sont là les *mudrâ*, dont la puissance magique est presque aussi grande que celle des formules.

Tout comme la formule, le « cercle », *mandala*, est à proprement parler un symbole. Il représente graphiquement les êtres et les idées vénérés en tant que récipients de forces religieuses, de même que la formule les représente oralement. Il schématise et circonscrit son contenu, ce que la formule fait aussi. D'ailleurs, cercle et formule sont souvent liés l'un à l'autre, car on inscrit volontiers dans les mandala des noms divins, des dhâranî, les grands emblèmes de la religion. Comme tous les symboles, les diagrammes et les images sont devenus directement

(1) Si le nom concentre en lui-même toute la puissance de l'individu qui le porte, un titre résume aussi tout le contenu d'un livre. Répéter le titre du Saddharma-Pundarîka, c'est la suprême sagesse, puisque cet ouvrage « contient le savoir de tous les bouddhas ».

(2) Les légendes illustrent l'opération merveilleuse des dhâranî. Târanâtha en a recueilli un grand nombre. Le Si-yu-ki (II, p. 223 sqq.) en conte une qui présente cet intérêt de mettre en scène le fameux docteur Bhâvaviveka.

sacrés ; on leur a attribué une puissance magique extraordinaire (1).

Au centre d'un cercle, on représente le Sumeru, la montagne sainte ; aux quatre points de l'horizon, les quatre continents principaux, avec leur forme et leur couleur ; on y ajoute les continents intermédiaires, le soleil, la lune, les insignes de la royauté et de la victoire, des dieux et des déesses. Le dévot qui donne aux bouddhas ce dessin leur donne l'univers entier. Il y a des cercles pour honorer le guru. D'autres s'adressent à la divinité qu'on a choisie comme patron ou comme patronne. Il y en a qui ont pour but, non de mettre le bouddhiste en contact avec quelque puissance surhumaine, mais de le protéger contre les démons. Ce sont alors des amulettes ; les formules y tiennent aussi une place importante.

Le nouvel adepte est consacré. On lui a enseigné les formules, les digitations et les cercles ; il connaît le maniement des accessoires magiques. A quels actes et pour quelles fins va-t-il utiliser son savoir et son pouvoir ? On appelle *sâdhana* les opérations pour lesquelles il est désormais qualifié, et *siddhi* le fruit qu'il attend de ces opérations. Sâdhana et siddhi sont des « réalisations », le sâdhana *in actu*, la siddhi *in effectu*.

L'opération est une étrange mixture de sentiments où l'on peut reconnaître le vieux bouddhisme, et d'actes de magie pure. Le yogin sait que les phénomènes sont momentanés et sans substance ; il est rempli d'un sentiment de pitié à la vue des créatures humaines victimes de l'acte et de la souillure. Pour « écarter d'elles la souffrance et les établir dans la connaissance de l'Omniscient », il fait vœu d'être un Seigneur du Monde, un Avalokiteçvara. Evoquant le grand bodhisattva de sa syllabe magique, il se vide lui-même de son moi par la méditation de vacuité. Avalokiteçvara et ses acolytes peuvent dès lors venir s'installer en lui.

(1) L'ancien bouddhisme recommandait l'usage des cercles pour soutenir et concentrer la méditation. Une valeur symbolique était déjà attribuée à ces figures. Le Bouddha aurait lui-même tracé le plan d'une vaste peinture où la loi de l'existence était figurée par un curieux mélange de représentations directes et de symboles. Le Divyâvadâna en parle comme d'un « cercle du nirvâna ».

Les tours de phrase varient d'un sâdhana à l'autre, mais le sens général reste le même. Le conjurateur dépose « dans son cœur » les germes appropriés — *hrîh*, pour Avalokiteçvara ; *maim*, pour Maitreya, etc. —, et voici qu'il ne fait plus qu'un avec ces personnages. « Que par le mot *rt* il se réalise pleinement lui-même comme étant le Bouddha du Trône. » — « Qu'il se médite lui-même comme étant le Bienheureux Avalokiteçvara.» — « Qu'il s'épanouisse (*vibhâvayet*) lui-même en la forme de Manjuçrî » ; etc. Pour assurer encore mieux le succès de l'évocation, les textes mettent à la disposition de leurs lecteurs des signalements détaillés. De cette manière, tout risque d'erreur sur la personne est éliminé (1).

Au début de l'opération, le conjurateur avait demandé d'avoir un corps de diamant, un corps-de-bouddha (*Pañcakrama*, I, v. 76, 77). Le vœu est exaucé : l'adepte a désormais un corps, une voix, une pensée de diamant, — ou de foudre. Il est en *uttarayoga*, le suprême état mystique. Une personne divine est en lui. Le voici maître des éléments et des secrets de l'univers. Il est sauvé. Il peut sauver les autres (2).

Le bouddhisme érotique. Voie de dévotion et Véhicule des formules magiques, ces deux formes du bouddhisme dégénéré, si ritualistes qu'elles soient, n'en sont pas moins tout imprégnées de mysticisme. De part et d'autre, on vise à avoir en soi son dieu. Ou plutôt, puisque le dieu est immanent dans les créatures on veut, par l'extase et un savoir transcendant, s'éveiller à la conscience de la présence divine.

Ce mélange de ritualisme et de mysticisme n'est nulle part aussi manifeste que dans certaines croyances et pratiques qui ont fini par trouver accès dans la religion du Bouddha, comme dans celles de Çiva et de Visnu. Il est possible que le bouddhisme

(1) Quelquefois cependant l'opérateur se contente d'une simple évocation ; il ne s'identifie pas avec l'être divin. Voir, par exemple, les nombreux récits de conjurations que Târanâtha a recueillis dans son histoire du bouddhisme : Nâgârjuna, p. 70 ; Asanga, p. 109 ; etc. Mais on trouve aussi chez lui de véritables cas de possession : Çankara, p. 184.

(2) Au nombre des siddhi figurent la fabrication de l'or, la longévité, les cures merveilleuses, etc. Nâgârjuna transmute les métaux en or, et fabrique un élixir qui lui permet de vivre 529 ans, et même plus.

érotique ait été surtout théorique et livresque. Mais a-t-il jamais été formellement désavoué par l'Eglise ? On voudrait le croire. Comme ces étranges pratiques étaient censées donner satisfaction à des besoins trop négligés par l'ancienne religion et qu'elles ont un caractère théosophique incontestable, on n'a pas le droit de les passer tout à fait sous silence.

Le mysticisme obscène et parfois sanguinaire des Tantra est-il vraiment hindou ? On en a cherché les origines du côté de la Chine (1). Reconnaissons qu'il est difficile d'innocenter à cet égard l'Inde, un pays qui a connu de bonne heure les cultes « de main gauche ». Mais si les germes sont venus du sol natal, ils ne se sont pleinement développés que sur la terre étrangère. Au reste, il ne faut pas exagérer l'obscénité des formes hindoues du bouddhisme tantrique. Le symbolisme y a une grande part, un symbolisme qui s'exprime par des formules, plus que par des actes.

On appelle *maithuna* cet aspect de la religion. Le maithuna est l'acte par lequel, dans l'union de l'homme et de la femme, une vie nouvelle est engendrée. On sait que, dans beaucoup de sociétés primitives, cet acte est considéré comme développant une force intense, en même temps que mystérieuse. Ce n'est pas sans raison qu'il a été souvent ou protégé ou isolé par des tabous (2). Que des groupes appartenant au bouddhisme lui aient attribué une valeur religieuse, nous voyons par là quel chemin on avait fait depuis le Bouddha. La religion du salut était-elle donc en train de devenir une religion de la vie ? Il est certain du moins que les préoccupations ont cessé d'être exclusivement concentrées autour de la mort, et que l'existence, comme telle, n'est plus condamnée d'une manière absolue.

Pour le bodhisattva maître de maison, le maithuna fut un

(1) A l'appui de l'origine chinoise, on peut invoquer la légende et l'iconographie. Un récit tantrique, communiqué par M. Sylvain Lévi, révèle ce que c'est que d'adorer Târâ « à la chinoise » (*Népal*, I, p. 333). Grâce à M. Foucher, nous savons aussi que les enlacements de divinités, si fréquents dans l'imagerie tibétaine, sont fort rares dans l'art vraiment hindou.

(2) Une légende du Mahâbhârata le montre revêtu d'un caractère sacré. Pâ*ndu* est maudit par un muni qui a pris la forme d'une gazelle, non parce qu'il l'a tué, mais parce qu'il l'a tué en maithuna. « Tu aurais dû attendre, lui dit-il ; on ne tue pas un animal au moment d'où dépend le bien de tous les êtres » (I, 123, 25 sqq.).

rite ; bien mieux, un sacrement accompli au moment de l'initiation. Or, un sacrifice est un acte par lequel on abandonne un peu pour garder ou gagner beaucoup. Fait une fois pour toutes, le maithuna a pu être considéré comme une manière de racheter une vie de chasteté par un moment d'amour. Mais beaucoup de sacrifices veulent être répétés parce qu'il importe de se pénétrer périodiquement de la force qu'ils dégagent. Les bodhisattva ont aussi cherché dans la fréquence de l'acte rituel une source toujours renouvelée d'énergie religieuse. Enfin, puisque le salut a pour condition la suppression des idées de moi et de mien et qu'il est la diffusion de l'individualité dans l'impersonnel, dans la *samatâ*, il était facile d'attribuer au maithuna une valeur mystique positive. Qu'est-ce en effet que l'amour sinon l'intime union, l'identité même de toi et de moi, la réalisation parfaite de l'unité dans la pluralité ? Un dédoublement et une réunification, c'est précisément le grand mystère. Le maithuna et ses ivresses peuvent donc, au même titre que les extases de la méditation, être proposés comme une anticipation des félicités du nirvâ*n*a (1).

Il ne faut pas croire cependant que le maithuna ne soit pas soumis à certaines conditions. Pour qu'il prenne une valeur religieuse, il doit subir une de ces « déflexions » chères au Yogâcâra (2). Tout dépend des sentiments qu'on y apporte et de la manière dont on s'en acquitte. « L'acte funeste par lequel les créatures sont liées est aussi celui qui les délivre, quand il est fait par quelqu'un qui sait s'y prendre. » Si c'est la pitié qui inspire le maithuna, tout est pour le mieux. Pécher pour complaire à une femme, c'est faire preuve de compassion, et même c'est sauver cette femme : « On se sert d'une épine pour faire sortir une épine du doigt. C'est par la passion que les sages guérissent d'une grande passion ». Encore faut-il que celui qui agit ainsi soit vraiment qualifié. Les saints peuvent sans inconvénient se permettre adultère et inceste ; car, pour un yogin,

(1) Une même raison a fait attribuer au *mada*, à l'ivresse proprement dite, une valeur pour le salut.

(2) La majesté des bouddhas apparaît *maithunasya parâvrttau*, dans la déflexion de l'acte amoureux ; ils jouissent alors d'une félicité ineffable, sans qu'une souillure résulte pour eux du commerce avec une femme (*MSA.* IX, 46).

il n'y a ni attachement, ni répulsion : « Quand un sorcier suce le poison d'un homme mordu par un serpent, il guérit le patient, sans être lui-même malade de ce poison ».

Dans le Tantra, mystique et obscène sont des notions équivalentes et interchangeables. Des symboles profondément religieux, comme la foudre et le lotus, prennent une valeur érotique. Les formules les plus sacrées sont interprétées dans le même sens (1). Le Bouddha et la Prajñâ, c'est-à-dire la plus haute des pâramitâ, sont dits unis l'un à l'autre comme un mâle et une femelle. C'est l'amour de ses nombreuses femmes qui a donné à Çâkyamuni la force nécessaire pour vaincre Mâra. Que l'on fasse comme lui, et comme lui on obtient le quatrième « corps », corps-de-foudre, corps-de-grande-volupté, *mahâsukhakâya*. C'est là ce qu'un texte mystico-érotique appelle entrer dans la *bhûtakotî*, dans la forme suprême de l'être (2).

(1) Ce fut en particulier le cas de « O*m* ma*n*i padme hû*m* ».
(2) La plupart des passages cités sont empruntés au Subhâsita-Sangraha (*Muséon*, N. S. V). Voir aussi *Pañcakrama*, en particulier le 5e chant.

CHAPITRE CINQUIÈME

LE NIRVANA

Comme toutes les religions supérieures, le bouddhisme est une méthode. Il formule un programme de travail moral, intellectuel et spirituel. Il insiste beaucoup moins sur les promesses attachées à l'exécution de ce programme. A celui qui s'approche plein de foi, le maître dit : « Je vais t'enseigner comment tu peux te débarrasser de ta misère. Si tu suis mes instructions, tu seras guéri ». Est-il nécessaire que le disciple en sache davantage ? Faut-il que le médecin lui décrive l'état de santé qui remplacera pour lui la maladie dont il souffre ?

Quand le bouddhiste est guéri du mal inhérent à l'existence, on dit qu'il a « obtenu le nirvâ*n*a » (1). A voir la place que le mot de nirvâ*n*a a prise dans la littérature occidentale, on pourrait croire qu'on le rencontre à chaque page dans les Ecritures bouddhiques. Ce serait une erreur. Il y a des exposés classiques de la doctrine qui n'en offrent pas un seul exemple ; d'autres ne le mentionnent que très rarement (2). Que le fondateur du bouddhisme et les maîtres qui ont mis sa doctrine par écrit n'aient pas voulu donner du nirvâ*n*a une définition proprement dite ou une description quelque peu détaillée, leur réserve s'explique par d'excellentes raisons. Ce qui est remarquable, c'est qu'ils ne se soient pas crus obligés de ramener sans cesse la pensée des fidèles vers cet objet.

Les auteurs en parlent cependant assez pour qu'il ne soit pas impossible de se faire une idée de ce qu'ils entendent par ce mot. Il est même certain qu'ils ont mis sous cette étiquette bien des choses incompatibles entre elles. De pareilles incohérences ne rendent pas la recherche moins intéressante. Elles

(1) Il est un *nirvânaprâpta*.

(2) On ne le trouve pas dans le Dharma-Sangraha et à peine dans la Dhamma-Sanga*n*i. Et pourtant le premier de ces ouvrages est un résumé de la terminologie religieuse, arrangé par rubriques ; et le second une sorte de catéchisme embrassant tous les articles essentiels de la doctrine.

la compliquent du moins. Avant de l'aborder directement, il convient d'examiner un ou deux problèmes connexes. Une fois le terrain déblayé, il sera plus facile de résoudre la question principale.

Il n'y a rien de commun entre le nirvâna et un paradis.

Le bouddhisme connaît deux sortes de paradis, les ciels étagés autour et au-dessus du Meru (*svarga*) et les non moins nombreux « champs-de-bouddha » (*buddhaksetra*).

Un être doit à l'excellence de son karman d'obtenir une place parmi les deva, habitants du svarga. Il la garde longtemps, mais non pas à perpétuité. L'idée que l'heure de la déchéance viendra nécessairement empoisonne pour les deva les félicités du paradis. D'ailleurs, ces joies ne sont rien en comparaison de la pure béatitude de l'être qui a été délivré. Aux yeux du bodhisattva, le séjour dans le ciel n'est pas une récompense ; c'est une condamnation. Dans une formule de la confession des péchés, le fidèle, plein de contrition, dénonce aux bodhisattva les fautes qu'il a commises et qui, s'il n'obtenait pas sa grâce, lui vaudraient de renaître en enfer, parmi les animaux, à l'étranger, ou, enfin, parmi les dieux à longue vie (*Çiks.* p. 170). « Ceux qui ont offensé par leurs actes les bouddhas et les bodhisattva prendront tous le chemin du ciel » (*MSA.* XII, 23, citation). Les Ârya, en effet, ne veulent point les joies caduques du ciel : « Empire de la terre, séjour dans le ciel, domination sur le monde entier, — le fruit de l'entrée dans le courant vaut mieux que cela » (*Dhp.* v. 178) (1). L'entrée dans le courant est le premier pas vers la conquête d'un bien qui est impérissable.

La croyance en un séjour céleste est communément hindoue ; les buddhaksetra sont une conception proprement bouddhique. La théorie des bouddhas multiples s'y combine avec l'ancienne doctrine de la Voie et des quatre catégories de pèlerins partis à la conquête du salut : d'une part, des anâgâmin qui s'en vont

(1) Quand on ne tournera plus le dos aux joies de la terre, on n'aura plus le même dédain des félicités célestes. On lit dans le Dhammapada, v. 160 : « Chacun est son propre maître ; quel autre pourrait-il avoir pour maître ? Quand l'homme s'est bien discipliné, il a un maître sans pareil ». La Madhyamaka-vrtti, p. 354, et le *BCAp.* IX, 73, donnent le même vers avec, pour le dernier pada, un intéressant changement : « (Quand il s'est bien discipliné lui-même) le sage va au ciel ». L'hiatus qui défigure le vers sanscrit est l'indice que cette variante elle-même est d'origine populaire.

dans un des ciels les plus sublimes pour y couler une très béate et infiniment longue existence ; — d'autre part, les bouddhas, ayant chacun son domaine et ses fidèles. On fit des champs-de-bouddha les séjours fortunés de bodhisattva arrivés au dernier stade de leur évolution, semblables, par conséquent, aux anâgâmin de l'ancienne église.

Le Mahâyâna, et tout particulièrement le Mahâyâna dévot, a mis en valeur la théorie des champs-de-bouddha. Il en donne des descriptions qui les assimilent à bien des égards au paradis des Hindous. Ainsi, nous apprenons de la bouche du Çâkyamuni que les dieux et les hommes trouvent dans son « champ » des amusements de toute espèce. Là, par milliers, des jardins, des palais, des chars aériens. Là, des collines de pierres précieuses et des arbres toujours chargés de fruits. Là, les dieux jouent de divers instruments de musique et font tomber sur le Bouddha une pluie de fleurs (*Saddh. P.* ch. XV, v. 11 sqq.). Dans le ksetra du noble disciple Pûrna, quand il sera un bouddha, les dieux verront les hommes et les hommes verront les dieux ; tous ceux qui l'habiteront auront un corps spirituel et seront en possession des puissances magiques, etc. (*Ib.* p. 202). Ces splendeurs s'effacent pourtant devant celles du paradis d'Amitâbha. Là, dans le lointain occident, Amitâbha est assis sur un trône qui émerge du calice d'un lotus. Les fils des Jina, assis eux aussi au milieu de calices de lotus (1), sont plongés dans une longue contemplation. Par la force de leurs mérites, ces bodhisattva ont, au moment même où ils en sentent le désir, joyaux, parfums, fleurs, vêtements, parasols, lampes, bannières ; ils ont des danses, des chants, de la musique instrumentale. Ils n'ont pas besoin de manger : qu'ils pensent à un aliment, ils en perçoivent aussitôt la saveur. Il leur suffit de faire le vœu d'entendre enseigner la Loi pour que la délicieuse prédication retentisse à leurs oreilles. Ces félicités, on les mérite par l'adoration et la foi. De toutes les pratiques, la plus efficace est de répéter *Namo' mitâbhâya buddhâya.*

Comme l'anâgâmin, le bodhisattva renaît dans un buddha-

(1) Le siège de lotus est le signe de leur nature divine. Après sa mort, Vasubandhu vint conter à Asanga qu'arrivé au ciel des Tusita, il était né dans une fleur de lotus et qu'il avait joui de la vue de Maitreya.

ksetra sans qu'il ait besoin d'un père et d'une mère. C'est sa dernière naissance. Il obtiendra l'Illumination parfaite et, après un laps de temps infiniment prolongé, il s'éteindra « sans reste ». Pas plus que le svarga, un buddhaksetra n'est donc le séjour du nirvâna. Il est un stage pour arriver au but suprême ; et son incalculable durée ne fait que retarder d'autant plus cette délivrance à laquelle tout bodhisattva aspire.

Il n'y a pas un lien nécessaire entre la mort et le nirvâna.

Le nirvâna typique, celui du Bouddha, fut, il est vrai, réalisé par le trépas même du maître. Il n'en pouvait être autrement. Un bouddha est un être qui ajourne volontairement son extinction à la date où il aura terminé sa tâche de sauveur des hommes. Ce moment venu, il disparaît. Il en est de même pour d'autres personnages. Dans le Sukhâvatîvyûha, Ânanda demande au Bienheureux si le bhiksu Dharmâkara, qui avait atteint la pleine Illumination, était, par son trépas, entré dans le nirvâna (1). Il n'eût pas posé cette question, s'il n'avait pas cru que l'extinction définitive coïncidait, pour l'individu sauvé, avec la fin de la vie (2).

Il faut se placer à un point de vue strictement religieux pour voir dans le nirvâna un événement psychologique qui n'a pas d'autre cause directe que la chaîne des *vimoksa* : du moment qu'un bouddha ou un bhiksu obtient, par la neuvième *samâpatti*, la cessation de toute idée consciente, l'état nirvanique est acquis ; mais ce fait demeure virtuel jusqu'à l'épuisement de l'ancien karman, c'est-à-dire à la mort. C'est exactement ce qui se passe pour le Bouddha. Par l'extase, il s'est élevé à l'« obtention » suprême (3). Comme son karman n'est pas encore épuisé, il lui faut repasser, en sens inverse, par tous les termes de la série et recommencer sur nouveaux frais le chape-

(1) Dharmâkara est le personnage qui, devenu bouddha, devait porter le nom d'Amitâbha.

(2) Des créatures auxquelles des bouddhas enseignaient la vraie nature des choses, meurent pendant qu'elles ont la pensée fixée sur le vide ; et voici, elles s'éteignent dans un nirvâna sans reste (*Madhyam. vr.*, p. 53).

(3) Pour l'écrivain du Mahâ-Parinibbâna-Sutta, le Bouddha faisait cette expérience pour la première fois. Les sources palies les plus anciennes n'en placent pas une première édition dans le récit de la Sambodhi.

let des dhyâna. Il n'expire donc qu'à la quatrième trance (1).

La théologie postérieure est restée fidèle à cette conception du nirvâna. Elle fait coïncider l'extinction avec l'acquisition de la sagesse parfaite (2). Elle lui reconnaît les trois caractères du vide, de l'inconditionné et de l'absence de désir (3), précisément ceux que les docteurs plus anciens attribuaient aux formes supérieures du samâdhi et du vimoksa. Elle la rattache directement à la pratique de la méditation, qui stérilise les résidus, les germes virtuels, et prévient la production de nouveaux germes : « Quand, en conséquence de la quadruple méditation, tous les résidus ont disparu, le résultat est le nirvâna en sa forme du vide. Et alors nous avons atteint notre but ; il n'est plus rien qui puisse nous être enseigné » (4). Résultat ultime d'un processus spirituel, le nirvâna peut détruire le principe des formations futures, mais non les formations existantes.

Le fait décisif n'est donc pas biologique ; il n'est que spirituel : « Dès que, par un examen critique, on a éliminé toute idée relative au monde extérieur, on a le nirvâna. Quand on connaît la réalité des choses, qu'on a fait ce qu'il y avait à faire, qu'il n'est plus d'activité, ni positive, ni négative (5), c'est le nirvâna. La suppression de toute occupation, l'apaisement qui résulte de cette suppression, voilà le nirvâna » (*BCAp.* IX, 111).

Une flamme peut brûler plus ou moins ; tant qu'elle brûle, elle n'est pas éteinte. De même, il n'y a pas de degré dans le nirvâna ; il est ou il n'est pas. Il ne saurait être plus ou moins complet.

Il est donc assez peu probable que *parinirvâna* enchérisse réellement sur nirvâna. On peut croire que toute la différence entre les deux termes est émotive, et non pas matérielle ou lo-

(1) Le fait singulier dans le cas du Bouddha, c'est qu'entre les deux ravissements, il n'a pas repris contact avec le monde des phénomènes.

(2) La tradition était trop bien établie pour qu'on pût modifier en ce sens la légende du Bouddha. Certains docteurs ont du moins enseigné qu'un samâdhi ininterrompu, équivalent à un nirvâna, remplit tout le temps qui s'écoula entre la nuit de la Sambodhi et celle du nirvâna.

(3) *Abhidhammattha-Sangaha*, trad. Aung, p. 168. C'est, ou peu s'en faut, la seule mention que ce traité fasse du nirvâna.

(4) C'est un Mâdhyamika qui parle. Les Yogâcâra tiennent le même langage. Cf. *Sarvadarçana-Sangraha*, p. 17.

(5) *Pravrtti*, *nivrtti*.

gique. Tandis que nirvâna est le concept pur et simple, l'idée d'achèvement, de tour complet, qu'évoque parinirvâna, met en jeu la sensibilité de celui qui s'en sert ou l'entend. On peut être *parinirvrta*, et continuer à agir en ce monde : « Parvenu au nirvâna (*parinibbuta*), conduis-y les autres », disait le Bouddha à Pûrna. « Par la connaissance, je sais le vide des agrégats. Le sachant, je ne suis plus exposé à la souillure. Je borne mon occupation au nécessaire. Je vais éteint (*parinirvrta*) en ce monde » (*Madhyam. vr.* p. 474).

Mais si le nirvâna est un, divers sont les individus qui l'obtiennent. Les uns vivent dans le samsâra ; d'autres sont au bénéfice de conditions que l'on regarde comme ultraphénoménales ; il y en a, enfin, qui sont déjà en dehors du phénomène et du lokottara. De là, semble-t-il, des catégories multiples de nirvâna. En fait, les docteurs ont distingué un nirvâna « immédiat », un nirvâna « dans la vie présente », un nirvâna avec un restant d'*upadhi* ; un nirvâna sans restant d'upadhi ; enfin un nirvâna « sans point d'attache » (1).

Le nirvâna est dit immédiat, *sandittthika*, quand il désigne le fruit obtenu par la réalisation des conditions morales et spirituelles de ce suprême apaisement. Quand un potier fait une cruche, on voit tout de suite le résultat de son travail. De même, « qu'un bhiksu s'affranchisse de la passion, de la haine et de l'aveuglement, il ne connaît plus la douleur causée par le mal qu'on se fait à soi-même ou qu'on fait aux autres. C'est en ce sens qu'il y a un nirvâna immédiat » (*Ang. N.* III, 55).

Le nirvâna peut être obtenu dès la présente vie, *ditthe va dhamme* : « Pour ceux qui sont au milieu des eaux, emportés par un courant terrible ; pour ceux qui sont en proie à la vieillesse et à la mort, il est une île incomparable. Là, on n'a rien ; on ne veut rien avoir. C'est le nirvâna, destructeur de vieillesse et de mort. Ceux qui, le sachant et pleinement conscients, sont éteints en cette vie même, échappent au pouvoir de Mâra et ne suivent pas le chemin de Mâra » (*Sutta-N.*, v. 1092-1095) (2).

(1) Il y a d'autres classifications de nirvâna, celle, par exemple, qui se lit dans le Nettipakarana, p. 190, et qui intéresse les seuls anâgâmin.

(2) Les Ecritures ne réservent pas ce nirvâna aux seuls bhiksu : « Un ksattriya, un vaiçya.., un brahmane, qui tiennent sous leur contrôle corps,

Ignorance, passion, hérésie de la personnalité, bref, tous les *kleça* ont fait place à la connaissance, au détachement, à la croyance juste, etc. Mais les cinq agrégats d'alimentation n'ont pas été éliminés, et ne le seront pas tant qu'il y aura un résidu de vie phénoménale. Les dépravations morales et intellectuelles sont-elles seules supprimées, c'est le nirvâ*n*a « avec un restant de substrat », *sopadhiçesanirvâna*. Que le karman s'épuise, plus d'agrégats : *nirupadhiçesanirvâna* (1). Les kleça étaient comme des voleurs qui pillent un village. On les chasse, ils se cachent, mais le village est toujours là ; c'est le nirvâ*n*a avec upadhi. Dans le nirvâ*n*a sans upadhi, il n'y a ni voleurs, ni village (*Madhyam. vr.* p. 519). Ces upadhi, d'ailleurs, ne sont que des accidents ; leur présence ou leur absence ne change rien à la *qualité* du nirvâ*n*a.

Le terme « nirvâ*n*a sans attache », *apratisthitanirvâna* (2), est particulièrement employé par les écoles Mâdhyamika et Yogâcâra. Le sens qu'elles lui donnent ressort clairement d'un passage où Asanga parle des « déflexions », *parâvrtti*, par lesquelles se manifeste la « majesté » des bouddhas : ce qui, chez le commun des hommes, est fonctionnement des sens, devient chez les bouddhas épanouissement des mille deux cents vertus ;— l'intellect travaille, mais la connaissance qu'il procure est exempte d'idées erronées ; — l'union sexuelle se transpose en un sentiment de bonheur ineffable et sans souillure ; — plus d'attache au monde sensible, mais un apratis*th*itanirvâ*n*a (*MSA.* IX, v. 41 sqq.). L'apratis*th*itanirvâ*n*a est donc un état dont on affirme le caractère ultraphénoménal. Aussi l'associe-t-on aux trois dernières terres, qui, nous le savons, ont un caractère exceptionnel de transcendance : plus de particularisation ; plus de ces signes distinctifs qu'on appelle des *nimitta* ; affranchissement de la loi de la cause et de l'effet ; plus d'autre activité que celle

parole et pensée, s'éteignent dès cette vie, s'ils ont réalisé les conditions favorables à l'Illumination » (*Dîgha-N.* III, p. 97).

(1) Les auteurs palis, qui connaissent pourtant le mot *upadhi*, se servent ici d'un vocable *upâdi*, qu'ils ont sans doute regardé comme l'équivalent d'upâdânaskandha. Ils distinguent un *savupâdisesanibbâna* et un *anupâdisesanibbâna*.

(2) *Pratisthâ*, la base, le point d'attache pour quelque chose : « Qu'il y ait un objet, il y a point d'attache pour le vijñâna ».

qui consiste à nettoyer le champ-de-bouddha (1). Arrivés à ce stade suprême de leur évolution bodhisattvique, les ârya « sans attache » sont sans contact avec le monde du sa*m*sâra, sous-traits à toute souillure, pleinement apaisés, en possession d'une connaissance sans différenciation. « Quand le yogin, par l'éveil, est sorti du réseau de l'erreur, qu'il est arrivé sur l'autre rive de l'océan du monde, qu'il a fait ce qu'il avait à faire, qu'il s'est fermement établi dans la dissolution de la double vérité, alors il a la connaissance sans dualité, l'affranchissement sans point d'attache, le buddhatva, etc. (*Pañcakrama*, VI, 24.25).

Sa*m*sâra et nirvâ*n*a s'excluent, mais non pas sa*m*sâra et apratis*th*itanirvâ*n*a. Aussi le commentateur du Bodhicaryâvatâra a-t-il pu dire : « On appelle *tâyin* les bodhisattva qui, *jusqu'à la fin du samsâra,* se trouvent en condition de nirvâ*n*a sans point d'attache » (III, 2). C'est précisément parce qu'ils sont dans le sa*m*sâra qu'il a paru nécessaire de dire qu'ils ne subissent aucune atteinte de ce contact (2).

Ni le mot nirvâ*n*a, ni l'idée qu'il exprime, ne sont spécifiquement bouddhiques. Bien que les ouvrages sanscrits où nous le lisons ne soient peut-être pas antérieurs aux plus anciennes parties du Tipi*t*aka, on peut penser qu'il avait déjà pris en dehors du bouddhisme son sens figuré quand le Tathâgata en fit un des éléments fondamentaux de sa dogmatique (3).

(1) Voir *MSA*. V., 11 ; IX, 70 ; *BCAp*., p. 421, 443, 446 ; *Vajracched*., p. 27. *Apratistha* est employé dans le même sens (*Muséon*, N. S. V, 21).

A défaut du terme, la Madhyamakvrtti a l'idée d'un nirvâ*n*a sans épanouissement de formes, sans signes distinctifs : les bouddhas, tels que des flamands dans le ciel, se trouvent sans point d'appui, *asthânayogena*, en ce nirvâ*n*a. Ils ont pour ailes les approvisionnements de mérite et de connaissance, et planent ainsi dans le vide comme l'oiseau dans l'espace (p. 538).

(2) Il faut évidemment distinguer apratis*th*itanirvâ*n*a et la locution *apratisthita nirvâne* qui, appliquée aux bouddhas et aux bodhisattva, les désigne comme des êtres qui « n'attachent pas leur pensée au nirvâ*n*a ». L'esprit des mondains, dit Asanga, est fixé sur le bonheur ; celui des çrâvaka est fixé sur le nirvâ*n*a ; par compassion, les bodhisattva n'arrêtent pas le leur sur le nirvâ*n*a (*MSA*. XVIII, 42). — La sixième terre porte le nom de « faisant face », parce que, « fondée sur la perfection de la sagesse, elle fait face à la fois au sa*m*sâra et au nirvâ*n*a, n'ayant son point d'appui ni dans le nirvâ*n*a, ni dans le sa*m*sâra » (*MSA*. XX/XXI, 36). Autrement dit, elle fait face au sa*m*sâra, parce qu'elle n'a pas son point d'appui dans le nirvâ*n*a ; au nirvâ*n*a, parce qu'elle n'a pas son point d'appui dans le sa*m*sâra.

(3) En effet, le pali qui emploie encore au sens propre *nibbâti*, s'éteindre,

Etymologiquement, nirvâ*n*a est l'extinction d'une flamme par le souffle (1). Comme on assimile la soif à un incendie, le nirvâ*n*a est la sensation délicieuse de l'homme qui se désaltère (2). Il est intéressant de constater que, dans la littérature courante, ce mot exprime le sentiment intime de bien-être et d'apaisement qui succède à une vive souffrance (3) (4).

Le mot nirvâ*n*a a de nombreux synonymes. Jettent-ils quelque lumière sur l'idée que les bouddhistes se sont faite du salut ? Une remarque de Buddhaghos*a* doit nous prémunir contre toute illusion à cet égard : « Le nirvâ*n*a, dit-il, est un, mais ses noms, *fondés sur ses contraires*, sont nombreux ». En effet le grand théologien donne une longue kyrielle d'expressions équivalentes : cessation, destruction, abandonnement, détachement ; la fin du désir, de l'aversion et de l'aveuglement ; la délivrance de la naissance, de la maladie et de la mort, etc. ; tous termes qui sont négatifs et nous apprennent peu de chose, puisque, enfin, le désir peut cesser aussi bien par une éternité d'existence heureuse que par l'anéantissement pur et simple. Il en est de même de mots comme *apavarga*, terminaison (5), *mok*sa ou *vimukti*, délivrance, qui nous laissent complètement dans le doute sur la modalité de cet affranchissement ou de cette fin qu'est le nirvâ*n*a. Il n'y a rien non plus à tirer du mot *çânti*,

et *nibbâpeti*, éteindre, ne connaît le substantif nibbâna que dans son acception religieuse. Ce sens est même si bien établi que, par une sorte de métaphore en retour, on l'utilise poétiquement pour une lampe qui s'éteint. La bhiksu*n*î Pa*t*âcârâ raconte qu'un soir, sa lampe à la main, elle rentra dans sa cellule et s'assit sur sa couche ; puis, prenant une aiguille, elle enfonça la mèche et « ce fut nirvâ*n*a de la lampe, affranchissement de mon cœur » (*Therîg.* v. 115, 116).

Le sens primitif de nirvâ*n*a ne fut jamais oublié. La Madhyamakavrtti (p. 204) emploie même parinirvâ*n*a pour parler de l'extinction d'un feu.

(1) Racine *vâ*, souffler. Le *R*gveda a déjà *nirvâpayati*, au sens d'apaiser, rafraîchir. — L'Abhidhammattha-Sangaha, p. 168, suggère une tout autre étymologie : le nirvâ*n*a serait l'abolition du *vâna*, du désir.

(2) « Le roi, torturé par la soif, but l'eau fraîche et goûta le nirvâ*n*a ; il se sentit parfaitement bien » (*M. Bh.* III, 127, 16).

(3) « La jouissance n'est que plus savoureuse quand elle succède à la souffrance. L'ombre d'un arbre est un nirvâ*n*a, une source de délices pour celui qui est brûlé par le soleil » (Kâlidâsa).

(4) La littérature classique emploie aussi le mot en son sens religieux. Tel qu'un muni bouddhiste, le sage Mudgala « par la pratique de la méditation, atteignit le bonheur éternel et parfait du nirvâ*n*a » (*M. Bh.* III, 262, 49). Cf. *M. Bh.* XIV, 20, 12, etc.

(5) *Apavarga* est le mot par lequel l'école du Nyâya désigne le salut.

qui exprime l'apaisement, le calme, mais qui, pour désigner le salut, est certainement d'origine brahmanique.

Ce qui est plus instructif, c'est la confusion qui s'est établie de bonne heure entre *nirvṛti* et *nirvâna*, au point que *nibbuta*, qui est l'équivalent pali du participe *nirvṛta*, a été directement pris dans le sens de « entré dans le nirvâna ». *Nibbuti*, *nibbuta*, signifient proprement félicité, heureux (1). Lorsque Kisâgotamî, à la vue du Bodhisattva qui revenait radieux au palais après la quatrième de ses fameuses rencontres, s'écrie : « Heureuse la mère, heureux le père, heureuse l'épouse qui a un pareil époux ! », elle emploie précisément le mot *nibbuta*. Mais le prince interprète cette expression dans le sens d'éteint, et dit : « Elle m'a donné une bonne leçon ; oui, c'est certainement l'extinction que je cherche » (2).

Il ne faut pas attendre des Ecritures bouddhiques une « définition » du nirvâna. Demandons-leur du moins quelles idées s'associaient à ce terme dans l'esprit de ceux qui l'entendaient, quelles images il évoquait, quels espoirs il faisait naître ; et soyons sûrs d'avance que l'imprécision dialectique du mot a contribué à enrichir sa valeur affective et morale.

Tout d'abord, le nirvâna est un apaisement du cœur. « En quoi consiste la délivrance pour un homme en qui n'habitent plus les désirs, en qui la soif n'existe plus, et qui a surmonté le doute ? Ainsi parla le vénérable Todeyya. Le Bienheureux lui répondit : Pour l'homme en qui n'habitent plus les désirs, en qui la soif n'existe plus et qui a surmonté le doute, *il n'est pas d'autre délivrance* » (*Sutta-Nip.* v. 1088 sq.). — « Arrivez par

(1) Le verbe *nir-vṛ* semble n'avoir été employé qu'au participe, et ce participe pourrait bien n'avoir pas eu d'autre sens que celui de satisfaît, éteint. Nirvṛti et nirvṛta ne sont peut-être que des transcriptions sanscrites de mots pracrits.

(2) Il serait absurde de reprocher au Bouddha d'avoir joué sur les mots. Il est naturel que, dans un moment de violente crise morale, il ait interprété une parole fortuite comme un présage et dans le sens de ses préoccupations. Ce qui est certain, c'est que l'anecdote a une origine populaire, palie ou pracrite. Le sanscrit en effet ne se prête pas à une pareille confusion. Dans le Buddhacarita (V, 25) la remarque de Siddhârtha manque tout à fait d'à-propos : « Ayant entendu ce mot *nirvṛta*, il fixa sa pensée sur le moyen de réaliser le nirvâna ». Le tour dont se sert le Mahâvastu est encore plus gauche (II, p. 157).

la sagesse à la suppression de la soif. Si la soif cesse, plus de souffrance. La suppression de la souffrance, c'est le nirvâna » (*Samy. N.* III, 190).

Il est identifié avec la sainteté. Un brahmane vint un jour vers le vénérable Çâriputra et lui dit : « Nirvâna, nirvâna, vous parlez toujours de nirvâna. Qu'est-ce donc que le nirvâna ? » — « Extinction du désir, de la haine, de l'aveuglement, voilà, mon cher, ce qu'on appelle nirvâna » (1). — « Sainteté, sainteté, vous parlez toujours de sainteté. Qu'est-ce que la sainteté ? » — « Extinction du désir, de la haine, de l'aveuglement, voilà, mon cher, ce qu'on appelle la sainteté » (*Samy. N.* XXXVIII, 1).

Le nirvâna est le plus grand bonheur qui puisse être obtenu. Les Ecritures ne cessent de répéter que le Bouddha a voulu le bonheur des hommes, que la doctrine qu'il a prêchée est « heureuse » (*kalyâna*) en son commencement, en son milieu, en sa fin. En sa fin, c'est-à-dire évidemment, en son lointain résultat, la délivrance. De là l'épithète de *çiva* que l'on donne souvent au nirvâna : il porte bonheur. De là aussi tant de comparaisons où l'on retrouve encore quelque chose du sens d'étanchement que le mot avait eu d'abord : « Comme l'eau est fraîche et soulage de la chaleur, ainsi le nirvâna est frais et calme la fièvre qui vient des dispositions mauvaises » (*Mil. P.* p. 318). Les deux choses que le yogin (2) doit toujours faire connaître aux autres, c'est l'effrayante épouvante de l'enfer et l'immense béatitude du nirvâna (*Ib.* p. 404).

Le nirvâna n'est pas seulement le bonheur, c'est aussi le lieu (*pada*) du bonheur. Le Sutta-Nipâta le compare à une île qui n'a pas sa pareille (v. 1094) et le Milinda-Pañha en parle comme d'une cité sans souillure, sans défaut, propre et blanche, où ne se rencontrent ni la vieillesse, ni la mort, où tout est sécurité, paix et bonheur (p. 333). On « va » au nirvâna ; il faut connaître le « chemin » qui y conduit. L'énergie est la bête de somme qui y amène le bhiksu. Mais il est expressément déclaré

(1) Même doctrine dans le Mahâyâna. Deux nirmitaka créés par le Bouddha demandent à des bhiksu : « Qu'est-ce que le nirvâna ? Quel est le dharma qui s'éteint ? un corps ? une âme ? une personnalité ? » Les moines répondirent : « Il y a parinirvâna par la destruction du dvesa, du râga, du moha » (*Madhyam. vr.*, p. 338).

(2) Le Milinda-Pañha appelle souvent de ce nom les bhiksu éminents en sagesse et en renoncement.

que ce lieu n'est pas le ciel. On oppose même nirvâ*n*a et svarga : « Ce qu'on appelle plaisir mondain, ce qu'on appelle félicité divine, cela n'atteint pas la seizième partie du bonheur qu'on éprouve par la suppression de la soif » (*Udâna*). Tout comme le pieux pratiquant du sacrifice brahmanique, le « maître de maison » aura pour récompense le ciel et non pas l'extinction (*Majjh. N.* I, p. 483).

Le nirvâ*n*a est l'abolition de la mort ; il est l'immortalité, *amrta*. Comme le Bouddha hésitait à publier la vérité, le dieu Brahmâ vint lui dire : « Ouvre la porte de l'immortalité. Que les hommes entendent la doctrine découverte par l'être immaculé ! » (*M. Vagga*, I, 5, 7). Par la conquête du salut, le Bouddha a mis fin à l'empire de Mâra et par conséquent à la souveraineté de la mort : « Chez celui qui a laissé tout attachement au nom et à la forme, il n'est plus d'infections par lesquelles il puisse retomber au pouvoir de la mort » (*Sutta-Nip.* v. 1100).

Soustrait par le nirvâ*n*a à la domination de Mâra, l'homme est délivré de l'existence relative. Pour lui, plus de ballottement de contraste en contraste ; « il est au-dessus du bien et du mal, il s'est affranchi de l'un comme de l'autre ; il est exempt de chagrin et de péché ; il est pur » (*Dhp.* v. 412). Plus d'upadhi, ces éléments et ces agents de l'existence phénoménale. Plus d'upâdâna, cette intussusception d'éléments nouveaux. Plus d'agrégats, et par là suppression du vijñâna, la connaissance discursive. Plus de conformations ; donc, suppression de l'existence phénoménale en son germe : « Instables, en vérité, les sa*m*skâra ! Leur nature est naissance et mort : ils naissent et disparaissent. Leur mise au repos, voilà le bonheur » (1).

Ce sont, il est vrai, les seuls agrégats et les seules conformations de l'individu sauvé qui sont anéantis et stérilisés par le nirvâ*n*a. Or le nombre des créatures est infini et le salut des individus fait subir au monde un insensible déchet. Qu'importe ? Le nirvâ*n*a est bien la suppression du monde phénoménal, puisqu'il l'est pour quiconque est sauvé : « Pour qui est arrivé à l'absence de désir, la roue est brisée (2) ; le fleuve desséché ne

(1) *Dîgha-N.* II, p. 157. Le dieu Çakra prononça cette stance fameuse au moment de la mort du Bouddha.

(2) La roue, ou plutôt le tour de roue, *vatta*, sa*m*sâra. Le nirvâ*n*a est en *vivatta* (*Nettip.*, p. 113).

coule plus ; c'est la fin de la souffrance » (*Udâna*, VII, 2). Aussi le Lotus de la Bonne Loi a-t-il pu mettre cette parole dans la bouche du Tathâgata : « Je suis le roi de la Loi, né dans ce monde pour être le destructeur de l'existence » (V, 1).

Nous voici au bout de notre enquête. Le nirvâ*n*a est la négation du *prapañca*, l'épanouissement du monde des noms et des formes, et la négation du sa*m*sâra, la vie phénoménale. Définition toute négative, comme on voit, et qui laisse intacte cette autre question : Le nirvâ*n*a crée-t-il un état nouveau ? Et, si c'est le cas, quel est cet état ?

Tant qu'on a délibérément laissé de côté les problèmes de la métaphysique, on a pu se contenter de poser le nirvâ*n*a comme étant la suppression de la souffrance par la suppression de l'existence limitée et instable. Mais voici que le sa*m*sâra n'apparaît plus à tous les bouddhistes comme la seule forme imaginable de l'être. Dès lors, on s'est demandé si, dans le nirvâ*n*a, l'existence était, non pas anéantie, mais soustraite soit au phénoménal et à l'individuel, soit au seul phénoménal ou au seul individuel.

A. Les bouddhistes de l'ancienne observance restent fidèles à l'agnosticisme du maître. Sans rien statuer sur l'état que le nirvâ*n*a crée ou laisse subsister, ils déclarent qu'il supprime en même temps le phénoménal et l'individuel : « Nirvâ*n*a, cessation du devenir » (*Nettip*. p. 42). Quand, sous le nom de Sumedha, le futur Bouddha méditait sur les misères de l'existence, il cherchait le chemin qui devait l'affranchir du *bhava* ; et la pensée qui le réconfortait, c'est qu'il y a cessation du devenir, puisqu'il y a devenir. Or, le bhava est, non pas l'existence en soi, mais sa manifestation phénoménale. La différence est importante pour toute école qui distingue entre l'être et le phénomène. Elle n'existe pas pour des penseurs qui ne veulent connaître que des phénomènes instables et s'abstiennent de chercher si, sous le phénomène, il y a quelque substrat permanent. Reprochait-on à ces docteurs de proposer le néant comme but de l'activité humaine ? ils laissaient dire et demeuraient campés sur le terrain de la morale et de la religion (1). On leur disait : Le

(1) Ils suivaient en cela l'exemple de leur maître. Un jour, le général

bhava n'a pas commencé ; comment croire qu'il puisse finir ? Ils répondaient par des expédients de dialectique ou même invoquaient l'expérience vulgaire : « Si les *causes* de la naissance font défaut, il ne peut y avoir production de naissance » (Âryadeva). — « Bien qu'il n'y ait pas commencement du riz, il y aura réalité de sa fin, dès qu'on le mettra en contact avec le feu » (Candrakîrti). — Mais félicité suprême et suppression de toute existence individuelle, ces deux caractères affirmés à la fois du nirvâ*n*a ne s'excluent-ils pas l'un l'autre ? Au contraire. Le nirvâ*n*a est la félicité *parce qu*'il est l'anéantissement. On demandait à Çâriputra comment il pouvait y avoir bonheur là où il n'y a pas même sensation. « Mon cher, répondit-il, c'est précisément le bonheur qu'il n'y ait pas de sensation » (*Ang. N.* IV, p. 414 sq.). Toute sensation suppose un sujet qui sente et un objet qui soit senti ; toute sensation suppose donc une dualité. Qui dit dualité, dit limitation. Qui dit limitation, dit souffrance. Le nirvâ*n*a met fin à cette souffrance. Il est bien un bonheur,si l'on pose en principe que le bien est la privation du mal (1).

B. Le nirvâ*n*a détruit l'existence phénoménale. Les écoles qui admettent un *lokottara* échappent tout naturellement à la nécessité de faire de l' « extinction » une destruction totale. Chose plus remarquable, dans les milieux les plus orthodoxes, des voix se sont vite élevées, qui ont laissé subsister pour le *nirvrta* la possibilité d'une forme d'existence. Le Bouddha vient de dire au vénérable Upasîva que, quand on a passé le grand courant, le regard fixé sur la région de la non-existence de quoi que ce soit, on reste là sans avancer plus loin. « La conscience existe-t-elle encore chez un tel être ? » demande Upasîva. — « Comme une flamme sur laquelle a passé un vent violent, disparaît et s'évanouit, ainsi disparaît et s'évanouit le muni affranchi du nom et du corps ». — « Quand il a disparu, n'est-il plus

Sîha vint demander au Bouddha s'il était vrai qu'en fait il prêchât l'abstention de toute activité. « Oui, répondit-il, il est une inaction que je prescris à mes disciples, puisque je leur commande de ne pas faire le mal par le corps, la parole ou la pensée. Mais il est une action que je leur enjoins, c'est de faire le bien par le corps, la parole et la pensée. Je suis en un certain sens un destructeur, *venayika* ; mais ce que je veux qu'on détruise, c'est le désir, la haine et l'aveuglement » (*M. Vagga*, IV, 31, 4-7).

(1) Cette proposition n'est pas en soi plus insoutenable que la thèse contraire, celle de St Augustin : le mal, une privation du bien.

ou est-il exempt de maladie pour l'éternité ? » — « A celui qui a disparu, aucune mesure ne peut être appliquée (1). Ce qui faisait qu'on le connaissait, cela n'existe plus ; tous les éléments de son être ont été anéantis ; anéanties aussi les façons de parler de lui » (*Sutta-Nip.* v. 1069 sqq.).

Le nirvâ*n*a met les individus qui y parviennent en dehors de nos catégories dialectiques. En effet, il est un *asamskrta*, en dehors de toute contingence (2). « O bhik*s*u, il y a quelque chose qui n'est ni né, ni devenu, ni fait, ni confectionné. S'il n'y avait pas ce quelque chose, il serait impossible d'échapper à ce qui est né et devenu, à ce qui a été fait et confectionné » (*Udâna* VIII, 3). — Le nirvâ*n*a est sans relation avec quoi que ce soit d'autre que lui. Il ne reçoit rien d'ailleurs (3). Il est sans cause et n'est pas le fruit de l'acte. Qu'on ne dise pas que la quatrième Vérité est cause du nirvâ*n*a ; elle est cause qu'il se manifeste. — Il est en dehors de toute relativité du temps et du lieu. « Il n'est ni passé, ni présent, ni futur. Il n'y a pas de lieu où soit le nirvâ*n*a... Et cependant le nirvâ*n*a est ; et celui qui sait conduire sa vie avec une application constante, réalise le nirvâ*n*a. Il en est comme du feu : le feu est, et cependant le feu n'est pas quelque part en provision. Mais qu'un homme frotte deux morceaux de bois, le voilà qui apparaît » (*Mil. P.* p. 268. 320. 323. 326. 327). Comment pourrait-on avoir une idée du nirvâ*n*a, puisqu'il n'y a d'idées que des choses qui sont dans le sa*m*sâra ? Comment pourrait-on parler de lui et le définir, puisque la parole et l'intellect ont pour points d'attache les caractères différentiels des choses, et que le nirvâ*n*a n'a pas de caractères différentiels ? (4) On dira donc ce qu'il n'est pas ; il est impossible de dire ce qu'il est : « O bhik*s*u, il est une région où il n'y a ni terre, ni eau, ni feu, ni air, ni perception,

(1) *Atthan gatassa na pamânam atthi.* Le pamâ*n*a est la mesure à laquelle on rapporte ce qu'on veut estimer.

(2) Le nirvâ*n*a a même été longtemps le seul *asamskrta* que l'Eglise ait reconnu ; plus tard, d'autres articles furent admis dans cette catégorie, l'espace, par exemple, et le Pratîtyasamutpâda.

(3) C'est un *anupâdâyanirvâna* (*Madhyam. vr.* XXV, 9, 12). *Anupâdâya* = sans rien intussusciper.

(4) Il en est du nirvâ*n*a comme de l'avidyâ védantique : il faut être stupide pour se servir de l'intelligence afin de connaître le nirvâ*n*a. Prend-on une lampe allumée pour se mettre à la recherche des ténèbres ?

ni ce monde-ci, ni l'autre, ni soleil, ni lune. Je le déclare, bhiksu, il n'y a là ni venue, ni allée, ni immobilité ; ni mort, ni naissance. C'est quelque chose qui n'est pas stable, qui ne progresse pas, qui n'a pas de point d'appui. C'est la fin de la souffrance » (*Udâna*, VIII, 1).

Ces négations ne valent que pour le vijñâna, parce que le vijñâna ne connaît que le monde phénoménal. Mais il est un savoir ultraphénoménal. On prendra donc cet engagement : « Par la connaissance ultramondaine, j'ouvrirai à toutes les créatures la porte de l'heureuse destinée du nirvâna » (*Çiks.* p. 348). Pour le Yogâcâra, le nirvâna est la chose religieuse par excellence ; il contient et conserve éternellement tout ce qui, dans la vie du bodhisattva, a été spécialement marqué du sceau de la religion. Asanga cite un grand nombre de valeurs qui ne sont pas supprimées par l'entrée dans le nirvâna, non pas même dans un nirvâna sans restant d'upadhi ; telles, la souveraineté, *aiçvarya*, des bodhisattva, les pâramitâ, les « cinq sciences » (*MSA*. XI, 76. XVI, 41. 44. XVIII, 25). Si tant de dharma restent indestructibles dans le nirvâna, le nirvâna lui-même ne saurait être une absolue destruction.

C. Le nirvâna détruit l'existence individualisée. Le problème ontologique du nirvâna se pose dans les conditions les plus simples aux docteurs qui proclament la vacuité du monde empirique et la réalité de l'Etre indifférencié. Le nirvâna fait cesser l'illusion du samsâra. L'illusion une fois dissipée, la réalité demeure. En cette doctrine, les Mâdhyamika et les Védantins peuvent communier fraternellement.

Nirvâna et vacuité ne font qu'un, car tous deux nient le phénomène. « La vacuité a pour caractère d'être la cessation du monde phénoménal ; c'est pour cela qu'elle est appelée nirvâna » (*Madhyam. vr.* p. 351). Nirvâna et réalité suprême coïncident aussi : « Voici, ô bhiksu, la vérité suprême ; le nirvâna est de nature le non-mensonge ; les samskâra sont le mensonge... Le nirvâna est l'unique vérité » (Ib. p. 237 sq.).

Tous les dharma participant à la réalité pure, tous sont affranchis de nature, apaisés dès l'origine : « Les dharma n'ont pas de nature propre, et c'est précisément parce qu'ils n'en ont pas qu'ils sont naturellement libérés (*MSA*. XI, 51). Les dharma

sont donc « semblables au nirvâna » (*Çiks.* p. 251) et l'on peut poser l'égalité : dharma — nirvâna (*BCAp.* II, 49).

En soi, le nirvâna n'est pas l'anéantissement. Des textes que nous avons passés en revue, aucun, semble-t-il, ne nous oblige à le considérer comme tel ; beaucoup nous imposeraient plutôt la conclusion contraire. Il eût été surprenant, d'ailleurs, qu'une espérance simplement négative eût pu séduire tant d'êtres humains, pendant tant de générations, sous tant de cieux différents.

Nous n'avons pas à nous demander ce que vaut la solution proposée par le Bouddha pour le problème de la destinée. Nous laissons à d'autres le soin de décider si l'humanité religieuse aurait raison de la faire sienne. Mais il est deux questions de fait que l'historien a le devoir d'examiner. La doctrine du nirvâna est-elle en harmonie avec les autres enseignements bouddhiques ? D'où vient qu'elle a été une source de réconfort pour les populations qui ont fait d'elle leur aliment spirituel ?

On a dit que, par son ontologie même, le bouddhisme était dans la nécessité de faire du nirvâna un anéantissement absolu ; qu'il a pu sans doute parler du salut comme d'un bonheur éternel et ineffable, mais qu'en l'absence, chez l'individu, de tout principe permanent, une semblable assertion était, sinon un mensonge, du moins une singulière inconséquence.

Ce reproche n'est pas dialectiquement justifié. En vertu des principes mis à la base de l'ontologie, la vie, et non le nirvâna, anéantit la vie. La loi de la momentanéité de toutes choses et celle de la Génération Conditionnée font de la vie, et non du nirvâna, une destructrice incessante ; et c'est dans la vie, et non dans le nirvâna, que se fait sentir l'absence d'une âme. En réalité, le nirvâna ne change rien, sinon qu'il supprime le mal et la souffrance.

« Mais, dira-t-on, le nirvâna supprime le mal et la souffrance, parce que, par lui, disparaissent la forme, et la perception, et les résidus, et la conscience ; bref, tout ce qui constitue la trame de la vie et en assure la continuité. C'est donc bien lui qui est le néant. Entendons du nirvâna obtenu dès cette vie les passages qui le présentent comme un bonheur ineffable, où tout égoïsme

et toute passion sont éteints. Quiconque les applique au nirvâ*n*a définitif se met en opposition avec les dogmes fondamentaux du bouddhisme ».

Le nirvâ*n*a qu'on appelle définitif est celui qui coïncide avec la mort de l'arhat. Or la mort, comme nous avons vu, est une dissolution, non pas pour le saint seulement, mais pour tout individu. Elle est nécessairement une dissolution, puisque l'individu est un agrégat d'agrégats. La mort physique dissout chez tout individu la conscience en même temps que les autres skandha, et tout est dit. Pas d'âme individuelle, donc pas de principe permanent. Pas d'âme universelle, donc pas d'absorption. Quelle différence y a-t-il entre la mort et le nirvâ*n*a ? Celle-ci : La mort de l'homme vulgaire n'anéantit pas les résidus de l'existence qui s'éteint, et ceux-ci servent en quelque sorte de centre de matérialisation pour une existence nouvelle. L'homme qui est parvenu au plus haut degré de sainteté ne laisse pas traîner après lui ces germes d'individualisation qui sont féconds en souffrance. La mort met fin à toute « continuité » individuelle. Le nirvâ*n*a élimine la cause de toute nouvelle continuité. Cessation du devenir, il intéresse le sa*m*sâra, le monde de la naissance et de la mort ; mais en soi, il appartient à une autre économie que le phénomène.

Pourvu qu'on juge sans parti-pris, on reconnaîtra qu'il n'y avait rien dans les principes essentiels du bouddhisme qui empêchât de concevoir le nirvâ*n*a comme un apaisement du cœur, comme la sainteté, comme la béatitude suprême, comme l'abolition de la mort, comme la suppression du monde des phénomènes et de la conscience phénoménale, comme la fin d'une individualisation douloureuse.

Le Bouddha a conquis des âmes de qualités fort diverses. Il y a réussi parce que sa doctrine était assez plastique pour fournir à toutes l'aliment qui leur était approprié.

Aux laïques dévots et charitables, il a laissé les félicités paradisiaques, et ces félicités, pour ne pas être indéfiniment durables, ne sont pas tellement éphémères que le plus exigeant des maîtres de maison ne se soit senti pleinement rassuré à la pensée de sa mort prochaine.

A la grande masse des moines, il offre et promet, comme dernière perspective, la fin de la vie consciente. Mais ce dénouement, qui pouvait paraître redoutable aux âmes faibles, est pour elles extrêmement lointain ; on n'y arrive qu'après avoir passé par plusieurs existences ; et l'une d'elles est infiniment plus longue et plus heureuse que la vie terrestre.

Quant à ceux qui sont las d'un monde où tout est changement et recommencement, ceux-là, par l'effet presque miraculeux de leur détachement, se trouveront d'emblée placés dans les conditions de sainteté qui les amèneront sans plus de retard au nirvâ*n*a. Et ce nirvâ*n*a, quel qu'il soit, aura tout au moins l'inappréciable avantage de les soustraire à toute forme d'existence où ils se sentiraient limités, dépendants et caducs. « Quand on aspire au nirvâ*n*a, toute naissance nouvelle est considérée comme une damnation » (*Nettip.* p. 45).

Quel que fût leur idéal de bonheur, des millions d'âmes croyantes et souffrantes ont mis leur espérance dans le salut que prêchait le Bouddha ; et la perspective de jouir un jour de cette paix profonde les a tranquillisées et consolées d'avance. A toutes, le nirvâ*n*a a été annoncé comme un asile contre la crainte. « Voyant que les sensations sont périssables, le bhik*s*u les prend en aversion. Il ne s'attache plus à rien dans le monde. Et comme il ne s'attache à rien, il ne craint plus. Parce qu'il ne craint plus, il a le nirvâ*n*a » (*Majjh. N.* I, p. 252).

Le sage qui, en réalisant ce nirvâ*n*a, a banni de son cœur toute crainte, vit dès ce moment en pleine « sécurité » (*yoga-ksema*). Et puisque la plus grande terreur de l'homme est la mort, on peut dire que le nirvâ*n*a a consisté par-dessus tout dans la libération de la peur de mourir : « Je suis allé à celui qui voit ce qui est bon et, suppliant, je lui ai adressé cette question : « Comment un homme doit-il considérer le monde pour que le roi de la mort ne le voie pas ? — Qu'il considère le monde sous l'aspect du vide. En rejetant l'idée d'âme, on triomphe de la mort, et le roi de la mort n'aperçoit pas celui qui considère ainsi le monde » (*Sutta-Nip.* v. 1118 sq.) (1). Un des avantages pro-

(1) Un passage du Majjhima-Nikâya (I, 136 sq.) nous apprend comment on considère le monde sous l'aspect du vide. Il fait aussi entrevoir une autre forme d'existence exempte de phénomène et de mort : « Un homme

mis au sage bodhisattva, la meilleure des créatures, c'est « une joie intense et suprême à l'instant de la mort » (*MSA*. XII, 22). Si toute religion supérieure est une sorte d'assurance contractée contre la mort et les misères qui sont censées la suivre, on peut dire que, par sa doctrine du nirvâ*n*a, le bouddhisme n'a pas failli à cette obligation. En empêchant la mort de projeter d'avance son ombre sur la vie, c'est la vie elle-même qu'il a soustraite à l'empire de ce « roi des épouvantements ».

Une dernière remarque. Il ne suffit pas de dire que le nirvâ*n*a est une valeur religieuse. Il n'est que cela. C'est pourquoi, justement, il concerne seulement les êtres, en somme peu nombreux, qui ont su s'affranchir par la religion. C'est à propos d'un Tathâgata et de ses pareils que l'on se demande : Après la mort, est-il ou n'est-il pas ? Pour les autres la question ne se pose pas ; ils restent la proie du sa*m*sâra. Les admirateurs occidentaux du bouddhisme dénaturent complètement la notion du nirvâ*n*a, quand ils y voient on ne sait quel apaisement que la mort assurerait à tous les hommes.

entend le Tathâgata enseigner la doctrine qui met fin à tous les sa*m*skâra, qui procure détachement, libération, nirvâ*n*a. Il se dit : Eh ! quoi ? je serai anéanti ! Et il se lamente, se frappe la poitrine et tombe en pâmoison. Cet homme a une sotte épouvante au cœur. Le bhiksu en sera exempt s'il n'a pas cette croyance : « *ceci* est le monde ; *ceci* est l'âme » et si, entendant prêcher le Tathâgata, il ne se dit pas : « Je serai anéanti ».

LIVRE TROISIÈME

LA PLACE ET LE ROLE DU BOUDDHISME DANS L'HISTOIRE DE LA THÉOSOPHIE INDIENNE

Quelle est la relation du bouddhisme avec les systèmes qui, comme lui, plongent tout ou partie de leurs racines dans le vieux sol védique ? Que doit-il aux Upanisad ? Qu'a-t-il emprunté aux religions populaires brahmanisées ? Quel est le message nouveau que le Bouddha a voulu apporter à l'Inde ? Qu'y a-t-il de théosophique et qu'y a-t-il de spécifiquement religieux dans la doctrine et la règle de vie qu'il a prêchées ? Pour répondre à ces diverses questions, il nous faut, en une rapide synthèse, assembler les traits essentiels qui concourent à former la physionomie si complexe du bouddhisme.

CHAPITRE PREMIER

LE DHARMA BOUDDHIQUE

Qu'elles concernent la vie, la pensée ou l'univers, les questions que la spéculation cherche à résoudre peuvent être classées en deux catégories. Elle se demande ou bien : Qu'est-ce qui est ? ou bien : Qu'est-ce qui doit être ? Positive dans le premier cas, elle est normative dans le second. La religion et la théosophie peuvent être tantôt positives, tantôt normatives. Cependant, il n'est pas douteux que la théosophie ne vise surtout à être une connaissance de l' « être », et que la religion ne regarde comme sa tâche principale de déterminer et de réaliser le « devoir être ».

Entre l'être et le devoir être, trois relations sont possibles. Ou le devoir être est antérieur à l'être ; celui-ci se dégrade alors au point de ne plus représenter qu'une faible copie de celui-là, et le réel, — contingent, relatif et instable, — s'oppose à l'idée, absolue, parfaite, éternelle. Ou il est la fin vers laquelle les êtres tendent dans leur effort à se réaliser pleinement. Ou il est identique à l'être, qui, en définitive, *doit* être tel, puisqu'il *est* tel. Idée platonicienne, téléologie aristotélicienne, matérialisme épicurien.

Il n'est pas sûr que l'Inde ait eu la claire conscience d'un être opposé au devoir être, ou tout au moins séparé de lui par une différence de qualité ou de degré. Certes, elle a toujours été trop profondément religieuse pour qu'elle se soit jamais abstenue d'imposer aux hommes une règle de vie. En fait, elle a confondu dans le même mot, *dharma*, ce qui est, le phénomène, et ce qui doit être, la norme. Le dharma embrasse tout ce qui est posé, établi, fixé ; tout ce qui, par conséquent, sert de base pour l'entendement et pour l'action. La communauté du mot pour désigner les deux ordres d'idées a dispensé les docteurs hindous de se demander quel rapport existait entre le dharma perçu et conçu par le *manas*, et le dharma formulé et prescrit par la

tradition religieuse. Mais, pour ne pas être expressément énoncée dans les textes, la distinction y est implicite. Nous pouvons nous occuper séparément des deux faces du dharma.

Le dharma positif : ce qui est. Nos sens et notre intelligence nous communiquent l'existence d'objets externes ou internes. Ces objets sont-ils réellement ? Que sont-ils ? Quelle est leur valeur ? Ces questions ne se posent que pour le monde phénoménal, seul accessible à nos instruments de connaissance. C'est donc à propos de l'existence empirique que le bouddhiste se demande : est-elle ? n'est-elle pas ?

Elle est ; mais elle est comme elle est connue par l'intermédiaire des sens et de l'entendement. Or, ceux-ci ne perçoivent que des états psychiques ou physiques qui s'ordonnent en séries, sans qu'il y ait, ni pour les séries particulières, ni pour l'ensemble des séries, un élément qui en fasse des personnes ou un être universel. Alors que le christianisme attribue une valeur infinie à l'individu considéré comme une entité intégrale et stable, le bouddhisme, dans le monde du phénomène, n'a connu que des agrégats toujours mouvants, dont chaque état successif est un dharma, un phénomène. Le sage prendra donc son point d'appui dans le *dharma*, et non dans le *pudgala*. Ne connaissant que des faits particuliers et niant l'existence d'une unité, soit dans l'univers phénoménal, soit dans les individus, la pensée bouddhique n'a pas abordé le problème des rapports de l'un et du multiple. Niant l'immuable, elle n'a pas eu non plus à chercher comment l'immuable peut être le fondement et la raison du changement. Ce sont là deux avantages incontestables, s'il est vrai qu'aucun artifice de dialectique ne réussira jamais à faire sortir le multiple de l'Un, le changement de l'Immuable.

Les phénomènes sont impermanents, mais ils sont enchaînés. Si, A se produisant, B se produit à son tour, A est la cause de B et B est l'effet de A. Il y a bien, dans le rapport de A et de B, manifestation d'une loi, en ce sens que l'apparition de A entraîne nécessairement celle de B et que l'apparition de B suppose nécessairement celle de A ; mais en l'absence d'une personne en qui existent les phénomènes, la relation qui intervient entre deux dharma A et B est conçue comme extérieure, mécanique ;

on la compare à la solidarité qui lie les deux plateaux d'une balance.

Les séries ne restent pas étrangères les unes aux autres. « Ce que je fais de bien ou de mal intéresse tous les êtres ». Toute dépravation qui se produit en moi est un obstacle à la jouissance d'autrui.

Comment deux dharma, et à plus forte raison deux séries de dharma, peuvent agir l'un sur l'autre, s'il n'y a pas entre eux quelque lien intime, une sorte de communauté au moins partielle qui laisse à celui qui donne une prise sur celui qui reçoit, les penseurs bouddhistes ne se sont pas posé cette question. La *samatâ*, qu'ils mettent volontiers en avant, est une identité trop vague et trop vide pour qu'elle puisse expliquer suffisamment l'interaction des « individus ». Remarquons qu'ils se servent quelquefois de comparaisons qui semblent impliquer l'existence de cette entité plus ou moins complexe qu'on appelle d'ordinaire un moi, un *âtman* : « L'homme aime ses pieds, parce que ce sont des parties de son corps. Mais les créatures sont aussi des parties du même monde des vivants. Qu'on leur donne cette affection qu'on a naturellement pour ses membres » (*BCA*. VIII, 114). — « La main défend le pied contre la douleur, et pourtant elle ne souffre pas de la douleur du pied. Je dois de même détruire toute souffrance sans m'occuper de savoir si c'est ma souffrance ou celle d'autrui » (*Ib*. 99). On ne pouvait friser de plus près l'hérésie de la personnalité. Çântideva a côtoyé le redoutable précipice sans s'y laisser choir. Il a la même horreur de la *satkâyad*rsti que les autres docteurs. Il n'y a pas de personne.

Pas de personne, donc pas de devenir, au sens biologique de ce mot, et pas de progrès. Des successions d'états ; des déplacements et des remplacements de parties. Des agrégats viennent ; d'autres s'en vont. Rien que de mécanique dans la physis et dans la psyché. Un mot comme *bhûtatathatâ* montre à quel point les bouddhistes sont restés étrangers à la notion d'une évolution créatrice. Les choses sont ainsi en vertu de lois qui sont ainsi.

Impermanents, insubstantiels, les dharma sont misérables et causes de souffrance. Ils ne le sont que pour qui sait leur impermanence et leur insubstantialité. Le pessimisme bouddhique

est subjectif : la vie est mauvaise par suite de la connaissance que j'en ai. Pourquoi l'homme vulgaire serait-il impressionné par le recommencement éternellement stérile des choses et par les chiffres vertigineux au moyen desquels on s'efforce d'exprimer l'immensité de l'espace et du temps ? Il ignore ces vérités écrasantes et comme, d'instinct, il se sent une personne et que l'idée de personne implique une durée, il ne se plaint pas de la vie. Tout au contraire ! Les dieux et les hommes désirent qu'elle dure le plus longtemps possible (1). Longue, la vie est une excellence (*rddhi*) fort appréciée ; brève, elle est une punition. Si on les laissait faire, les créatures continueraient à folâtrer, à cueillir des fleurs et... la souffrance ne serait jamais détruite.

Le pessimisme bouddhique n'est point né d'expériences vécues. Il a son fondement dans l'enseignement du Bouddha (2). Théorique et spéculatif, il ne pouvait être ni morose, ni révolté. Aussi le remède n'est pas le suicide, — se tuer serait un mauvais moyen de faire cesser la misère universelle, — mais l'évasion du monde : « Va dans la forêt, avant que les croque-morts ne te prennent au milieu des pleurs. Quiconque est mort pendant qu'il est encore en ce monde ne s'afflige pas de mourir » (*BCA*. VIII, 35 sq.). La vue de la vérité trouble d'abord les cœurs, mais c'est pour les rassénérer bientôt définitivement.

Bien que le mécanisme soit la loi du monde extérieur et intérieur, tous les dharma ne sont pas équivalents. Comme leur existence se ramène à n'être qu'une capacité d'action, leur action sera, suivant leur valeur, plus ou moins grande, plus ou moins bienfaisante. S'il s'agit de séries caractérisées par la présence de ce principe lumineux qu'on appelle *cetanâ*, conscience, et dans la mesure où cette conscience apparaît dans leur activité, les actes se traduisent pour elles en karman. Cette intervention d'une volonté intelligente fait que la série est, en somme, maî-

(1) Les parents se félicitent de la naissance d'un fils (*Buddhac.* I, v. 69) et le fils leur doit de la reconnaissance pour lui avoir donné le jour (*Ang. N.* I, p. 61 sq.). Parmi les dix bruits qui se faisaient entendre jour et nuit dans la ville de Kusâvatî, il y en avait un qui prouve que les habitants n'avaient pas à se plaindre de l'existence sous le règne du légendaire Sudassana : « Mangez, buvez, soyez joyeux » (*Dîgha-N.* II, p. 170).

(2) « Le monde s'endort joyeux jusqu'à ce qu'on l'ait réveillé ». Sur le caractère factice de ce pessimisme, voir *Buddhac.* III, *Saddh. P.* III et VII, *Çiks.*, p. 287, etc.

tresse de sa destinée. Prisonnier de son karman ancien, l'homme est en mesure d'améliorer, pour l'avenir, les conditions de son existence physique et morale. La possibilité de se déterminer soi-même est, pour les bouddhistes, un axiome incontesté.

L'action d'une série se fait sentir sur d'autres séries. De là une échelle de valeurs, fixée, non pas selon une norme absolue, mais en raison de l'effet produit (1). De là aussi une hiérarchie des séries qui ne sauraient avoir toutes mêmes fonctions et mêmes obligations (2).

De tous les dharma, ceux qui ont un caractère religieux exercent l'influence la plus bienfaisante. Or, pour le bouddhiste, le caractère religieux n'appartient qu'à des actes, pensées, sentiments, états qui concourent directement ou indirectement au salut, c'est-à-dire à la négation de toute existence phénoménale. Il semble qu'il doive y avoir opposition radicale de la vie et de la religion.

Sans doute. Cependant, c'est en se servant de la vie que la religion entend nier la vie. Tourner le dos aux choses contingentes eût été se condamner à rester sans action sur le monde des vivants. Le bouddhisme n'a pas commis cette imprudence. Provisoirement, il utilise pour ses fins particulières l'univers tel qu'il lui est donné ; il lui confère ainsi une valeur propre. « Il n'y a pas de moi » ; il est donc absurde de faire une différence entre les autres et un prétendu moi. « Tout est impermanent, insubstantiel. » Fort bien ! « Quiconque sait que le corps est instable, se gardera de faire, à cause de ce corps, ce qui est déshonnête et trompeur ; et puisque le corps est sans consistance, on n'ira pas, comme si l'on comptait sur la vie, faire des actes cou-

(1) Çântideva nous dit à quels biens il convient d'attacher du prix : Le sage, s'il connaît son intérêt, ne voudra ni la louange, ni la renommée, ni l'honneur ; car rien de cela ne sert pour obtenir les 5 biens qui seuls vaillent la peine d'être recherchés, le mérite religieux, la longueur de vie, la force, la santé, le plaisir du corps (*BCA*. VI, 90 sq.). De cet assemblage de choses désirables, l'auteur élimine expressément les joies intellectuelles. Si l'on poursuit les plaisirs du manas, dit-il, alors qu'on pratique aussi la boisson et le jeu !

(2) En vertu de ce principe, ce qui est licite pour l'un est souvent défendu à l'autre. Un moine ne doit pas cultiver la terre, mais un jardinier ne pèche pas quand il le fait. Pourvu que certaines conditions soient remplies, un saint peut enfreindre gravement la loi morale sans compromettre son salut.

pables pour garder la vie » (*Çiks*. p. 230). Le bouddhisme, en argumentant ainsi, sacrifie-t-il à l'efficacité pratique la rigueur et l'unité du système ? Non pas. La vérité dialectique est une chose ; la vérité religieuse en est une autre. Comme la religion ne relève pas du loka et du sa*m*sâra, sa pensée ne saurait être entravée par le raisonnement, si logique qu'il soit.

Le dharma normatif : ce qui doit être. « L'enseignement est l'indication par le Bienheureux de ce qui est salutaire et de ce qui ne l'est pas, pour qu'on s'approprie l'un et qu'on évite l'autre... Il a la forme d'un commandement : il faut faire ceci ; il faut laisser cela » (*BCAp*. p. 435).

« Supprimez la souffrance », disait le Bouddha à ses disciples. Supprimer la souffrance, c'est créer le bonheur. « Toutes les créatures, en vérité, ne désirent qu'une chose, le bonheur » (*BCAp*. p. 189). « Les deux buts de l'homme : prospérité et béatitude » (*Ib*. p. 9). Mais la prospérité et tous les biens terrestres sont sans durée. Les hommes aspirent à une félicité éternelle. A la religion de la leur procurer. Le Bodhisattvabhûmiçâstra énumère cinq sortes de jouissances ; la seule « indestructible » est acquise par le renoncement, les contemplations extatiques, la parfaite Illumination ; bref, par la pratique religieuse.

C'est, évidemment, son propre bonheur que le bouddhiste veut assurer, et, s'il fait passer l'avantage d'autrui avant le sien, il cherche encore son bonheur ; moins directement, il est vrai. En dépit des apparences, le bouddhisme n'est pas moins égocentrique que la théosophie des Upanisad. Le disciple du Tathâgata n'a-t-il donc de devoirs qu'envers lui-même ?

Pour un bouddhiste qui a bien saisi l'enseignement de son maître, l'opposition du moi et du toi est vide de sens. S'il n'y a pas de « moi », il n'y a pas d' « autre » non plus. Si l'on adhère à la doctrine de la samatâ, tout est même, rien n'est autre. Le « moi » d'ailleurs est « autre » au deuxième moment et, de toute façon, c'est un autre qui jouira du bonheur en vue duquel le moi s'est évertué. Est-ce une raison suffisante pour ne pas faire le bien ? Au contraire. Beaucoup d'hommes ne reculent pas devant des actes qu'ils savent coupables, s'ils ont la certitude qu'eux seuls en supporteront les conséquences, dans leur

santé, par exemple, ou dans l'opinion publique. Qu'on leur montre que ces mêmes actes compromettent la santé ou le bonheur d'autrui, à moins d'être des misérables, ils s'en détournent avec horreur.

En pratique, le bouddhisme a relégué dans le magasin des accessoires et la négation du moi, et la conception personnelle du salut. Il raisonne et veut qu'on vive, comme s'il y avait un moi et un autre. Et parce qu'il prend à cœur l'intérêt d'autrui, il déclare la haine plus coupable que la passion (1) ; — proclame ce principe : « protéger les créatures par la surveillance qu'on exerce sur ses propres fautes » (*Çiks.* p. 127) ; — veut qu'on donne au prochain l'occasion d'acquérir un mérite religieux ; — entend qu'on respecte la liberté de chacun dans la manière dont il entend faire son salut ; — juge le méchant digne, non de colère, mais de pitié (*Jât. M.* p. 191) ; — reproche au loka d'avoir pour « favori » le soi et non autrui (*BCAp.* p. 31) ; — exige du bodhisattva qu'il aime son prochain plus que lui-même (2).

La valeur d'un acte est mesurée 1° qualitativement, et non quantitativement ; un acte est bon ou mauvais à cause de sa forme, et non à cause de sa matérialité. L'agent peut se tromper et faire le mal croyant faire le bien ; s'il y a de sa part un effort accompli, une victoire remportée sur les instincts et les tendances de sa nature, il a bien agi. — 2° par la qualité de ses effets, et non par sa qualité propre : « La majesté d'une intention doit être appréciée, non pas en elle-même (*svatah*), mais d'après le résultat produit (*kâryatah*) (*BCA.* VI, 114) ; — 3° par ses effets pour l'agent, et non par ses conséquences pour les personnes et les choses qui en sont l'objet (3). Cette appréciation empirique des actes est valable, non pas seulement dans le domaine religieux, mais pour toute la vie, physique, intellectuelle, sentimentale. Bonnes, les sensations et les croyances qui procurent un accroissement de l'individu qui les éprouve ou les professe ;

(1) Voir *Çiks.*, p. 164. Notons dans ce passage une intéressante observation morale : l'inhabile a surtout peur de pécher par passion (*râga*), l'habile de pécher par aversion (*dvesa*).

(2) *Para eva priyataro, nâtmâ* (*MSA.* IV, 23).

(3) Voir *Buddhac.* IX, 65 ; *BCA.* VI, 114 ; *Dîgha-N.* II, 279 sq. ; *Majjh. N.* I, p. 401, etc., etc.

mauvaises, dans le cas contraire. Il y a deux sortes de satisfactions, *somanassa* ; deux sortes d'afflictions, *domanassa* ; deux sortes de résignations indifférentes, *upekhâ*. En toute chose, le critérium du bien et du mal, du vrai et du faux, c'est leur sanction, une sanction qui ne leur vient pas du dehors, imposée par la volonté arbitraire d'un dieu, mais qui résulte mécaniquement du jeu de l'activité et de la pensée.

Comme l'effet de l'acte pour l'agent est la norme de sa valeur (1), il importe beaucoup que cet acte soit voulu, assez peu qu'il soit réalisé. Les « perfections » ne sont parfois plus que des actes de pensée. L'amour, *maitrî*, n'est pas une manière d'agir ; c'est une manière de sentir ; il est bon, même s'il est mal accueilli des autres (2). Les vertus les plus altruistes, la pitié, par exemple, sont surtout bienfaisantes, quand elles sont « sans objet », car alors elles sont pures, non mêlées de considérations personnelles et contingentes. Le « bien d'autrui » est tellement affaire de pensée et d'intention que le meilleur endroit pour s'y consacrer est la forêt, où l'occasion de mettre en pratique de généreuses résolutions se présente rarement.

Si la puissance attribuée à l'intention a eu pour conséquence d'inculquer dans les esprits l'idée que la vertu peut être pratiquée à vide, elle a du moins rendu un peu de sa dignité à l'acte moral. Pour que celui-ci ait un heureux effet sur l'agent, la condition nécessaire est qu'en le faisant, il n'ait pas *voulu* obtenir cet effet. Oui, certes, le don sera récompensé ; mais que la récompense ne soit pas le but pour lequel on donne ! On a beau observer toutes les règles de la bonne conduite ; si on ne les respecte que pour mériter les félicités divines et humaines, on trafique de la religion, comme un ouvrier qui travaille pour un salaire (*Jât.* II, p. 93 sq.).

En morale, l'empirisme présente un inconvénient. Comment savoir d'avance l'effet qu'aura pour le sujet telle manière d'agir, de parler ou de penser ? A quel signe reconnaître que l'auteur d'un acte avance ou recule ?

(1) Disons plus exactement « presque la seule norme ». Les théologiens n'ont pas contesté qu'un acte est plus méritoire, quand quelqu'un en jouit ; et d'autant plus méritoire que la personne qui en est l'objet est elle-même plus méritante.

(2) Voir la discussion de cette idée dans la *Madhyam. vr.* p. 303 sqq.

Le Bouddha est venu au secours de la faible intelligence des hommes. Il a fait connaître le Dharma (1). Il est le *Dharmasvâmin*, le maître souverain de la Loi. Il n'y a qu'à s'en remettre à lui (2).

Tandis que le vinaya vise à maintenir dans la communauté l'homogénéité de vie qui facilitera, pour tous ensemble et pour chacun en particulier, le travail salutaire, le Dharma, plus général, formule les règles positives dont l'observation aura directement pour fruit la réalisation de la bonne vie par la suppression de la souffrance.

Deux conditions préalables sont posées comme nécessaires : l'autonomie morale et la discipline de soi-même.

Dépendre d'autrui (*pâratantrya*) est une grande infortune ; il est plus fâcheux encore d'être l'esclave de sa propre dépravation : « Par l'effet de la souillure, le monde a perdu la maîtrise de soi » (*MSA.* VII, 10). L'enseignement du Bouddha a pour effet de rendre à l'homme son autonomie, *svavaçe sthâpanâ* (*Ib.*). Un affranchissement du cœur qui soit exempt de trouble, tel est l'objet, telle l'essence, tel le couronnement de la vie religieuse (*Majjh. N.* I, p. 197). Point de dispersion morale, ni intellectuelle ; l'attitude mentale par excellence est le reploiement de l'esprit. Le sage est un « concentré » *samâhita*, un « refroidi », *çîtîbhûta*.

Ce n'est pas affranchir son esprit ni son cœur que de s'astreindre à de multiples observances. Celui qui se flagelle est un homme qui s'occupe de son corps. Celui qui souffre du froid, de la faim ou de la vermine, n'est pas en état de méditer ; et l'essentiel est de méditer. Que l'on ait indifféremment bonne ou mauvaise chère, sans rechercher ce qui est savoureux, sans dégoût de ce qui est grossier ; il n'y a aucun mérite, aucun avantage pour le salut à manger ceci plutôt que cela.

(1) Les dharma ont le Bienheureux pour racine, pour norme, pour recours (*Majjh. N.* I, p. 309 sq.).

(2) Deux ouvrages canoniques nous donnent dans les mêmes termes le sommaire de son enseignement : s'abstenir de tout péché ; faire le bien ; purifier son cœur, tel est l'enseignement des bouddhas ; — ne pas blâmer ; ne pas frapper ; se soumettre à la discipline du Prâtimoksa ; manger avec modération ; se reposer et se coucher solitaire ; s'appliquer aux choses de l'esprit, tel est l'enseignement des bouddhas (*Dîgha-N.* II, p. 49 ; *Dhp.* v. 183, 185).

La vertu est difficile, précisément parce qu'il s'agit, non pas de comprimer, mais de discipliner la vie. En la disciplinant, on obtient d'elle le maximum de rendement. Le bouddhiste n'est pas un *tapasvin*, un bourreau de soi-même (1) ; il est un *çramana*, un laborieux. La vraie mortification est la patience (*BCA*. VI, 102) ; on sait qu'il est plus difficile de trouver un homme patient qu'un homme qui se nourrit de vent, d'eau, de racines, ou qui se vêt de poils, de feuilles, d'écorces ou de haillons (*Suhrll*. v. 15).

La discipline est la lutte assidue contre les passions et contre les faiblesses de la chair ; les passions, ces despotes impérieux qui, à la différence des autres maîtres, deviennent d'autant plus exigeants qu'on leur montre plus de soumission (*BCA*. IV, 33) (2) ; les plaisirs sensuels qui ravalent l'homme au niveau des brutes (*Ib*. VIII, 81) (3).

La discipline a pour objet la simplification de l'existence ; elle y tend par l'élimination de tout savoir inutile et par la suppression de tout besoin factice. Le sage est celui qui rejette tous ces « biens » qui possèdent leur prétendu possesseur : les choses, la famille, la société des autres hommes : « Nous vivons heureux, nous qui ne possédons rien » (*Dhp*. v. 200). — « Qu'il n'y ait plus de propriété, il n'y aura plus d'avarice ; il n'y aura plus rien à garder ; il n'y aura plus ni coups, ni querelles, ni méchanceté, ni mensonge » (*Dîgha-N*. II, p. 58). — « Solitaire, je vivrai heureux, et mon cœur ne connaîtra pas les tourments que cause la fréquentation des hommes » (*BCA*. VIII, 14). — « O Visâkha, ceux qui ont cent enfants à chérir ont cent sources de chagrin. Ceux qui en ont un ont une source de chagrin. Heureux et sans souci celui dont le cœur ne s'attache à personne en ce monde » (*Udâna*, p. 92) (4).

(1) Prajñâkaramati se sert de *tapasvin* pour gloser le mot *vâraka* « misérable ». Naturellement, la limite n'est pas aisée à tracer entre ascèse et discipline. Les ascètes sont grandement célébrés dans de nombreux textes.

(2) « L'insensé croit trouver le bonheur dans la volupté ; l'amoureux, pour une durée qui ne dépend pas de lui, est à la merci de la femme qu'il aime » (*BCA*. VIII, 83).

(3) Le dharma a pour ennemi l'*âmisa*, la chair. Cf. *MSA*. XVI, 75 ; XVII, 14.

(4) L'histoire du « vénérable » Sangamaji et de son enfant (*Udâna*, p. 6) illustre excellemment l'inhumanité de ce détachement.

Au reste, il n'est point nécessaire, pour pratiquer l'indifférence totale, de s'en aller vivre seul dans la forêt. « Fortunés sont ceux qui, dans le

Par la discipline, le fils du Çâkya engendre en lui-même et développe l'énergie (*vîrya*), condition première du succès. Armé d'énergie, il triomphe des deux plus redoutables ennemis du progrès religieux, la présomption (*uddhacca*) et la dépression (*kukucca*). Cette énergie est, nous dit-on, « l'effort fait *d'une manière appropriée* en vue du bien » (1). On voit que, pour pratiquer le dharma, il ne suffit pas de vouloir, il faut aussi savoir agir. En effet, tous les devoirs ne sont pas équivalents. Il y a souvent un choix à faire. S'il faut mettre sa vie au service du devoir le plus haut, il est nécessaire de reconnaître où il est. C'est la leçon que le roi Maitrîbala donna à ses conseillers. Comme il se disposait à livrer sa chair et son sang à cinq démons affamés, ses ministres le suppliaient de n'en rien faire ; ils lui représentaient qu'en agissant ainsi il s'abandonnait à son excessif amour de la charité, sans se demander si les conséquences de sa conduite seraient bonnes ou mauvaises pour ses fidèles sujets. Mais plus un devoir est difficile, plus il est impérieux. Le roi ne veut rien écouter : « Puisque je dois donner l'exemple, que feront mes sujets, toujours disposés à m'imiter, si moi-même je suis la voie de l'injustice ? » (*Jât. M.* p. 46).

Il ne suffit pas de se donner soi-même. La religion demande parfois qu'on lui sacrifie tout, même les autres. Siddhârtha, « qui ne veut pas d'un fruit acquis par la souffrance d'autrui », se décide pourtant, par pitié pour l'univers, à quitter sa ville natale, sans se laisser arrêter par la pensée qu'il brisera le cœur des siens. Il avait accompli un exploit plus surhumain, quand, sous le nom de Viçvantara, il s'assura la dignité de bouddha, en livrant à un méchant brahmane ses deux jeunes enfants et en les lui laissant brutaliser sous ses yeux (2). La grandeur du but à atteindre justifie aux yeux des bouddhistes la conduite de Viçvantara (3). Elle fait aussi passer sur l'affreux sort de ses

monde des hommes, n'aiment et ne détestent rien, qui jouissent de la vie du çramaṇa, sans se retirer dans une caverne. Semblables au rhinocéros, ils parcourent la terre, aussi libres que le vent dans les airs » (*Çiks.*, p. 194).

(1) C'est la définition d'Asanga : *Utsâhah kuçale samyak* (MSA. XVI. 2).

(2) L'histoire de Viçvantara (pali : Vessantara) est le dernier récit du Jâtaka. Elle forme aussi le 9e conte de la Jâtaka-Mâlâ, mais Âryaçûra ne dit rien de la dignité de bouddha qui devait récompenser le prince de son douloureux sacrifice.

(3) Non pas de tous ! La conscience laïque de Milinda est révoltée par

enfants. Leur malheur, ce fut d'avoir pour père un bodhisattva, — et ce fut en même temps leur très grande gloire. Ils ont payé cher cet honneur, mais pas plus qu'Iphigénie, par exemple, qui, comme eux, vivait auprès d'un père chargé d'une lourde responsabilité et qui fut, elle aussi, sacrifiée à l'intérêt commun.

On a dit que le bouddhisme, à l'origine, n'avait pas de code de morale, mais seulement, à l'usage des membres de l'ordre, des prohibitions et des devoirs qui ne coïncidaient qu'en partie avec les lois de la société en général (1). Par contre, d'autres mettent la Voie aux huit branches au cœur du bouddhisme (2). Ces jugements contiennent chacun une part de la vérité : la morale n'est pas le véritable fondement de la doctrine et pourtant elle a été, dès le principe, un des objets essentiels de l'enseignement du maître et de ses disciples. Ces deux caractères lui viennent de ce que la religion a vu dans la morale et dans la doctrine deux moyens également importants, mais distincts, de réaliser ses fins.

La doctrine est nécessairement d'ordre intellectuel. La morale, surtout quand elle est traditionnelle, est affaire de sentiment et de volition. Elles peuvent donc être toutes deux primaires. Ce fut le cas dans le bouddhisme. Il n'y a pas lieu de chercher comment elles se rattachent l'une à l'autre. Il n'est pas non plus légitime de condamner ou d'absoudre la croyance à cause de la pratique, ou l'enseignement moral en considération de l'enseignement rationnel.

De ce que le bouddhisme n'a pas associé étroitement la morale et la doctrine, on pensera peut-être qu'il n'est pas résulté pour lui un grave inconvénient. Il est de mode aujourd'hui de regarder les sentiments et les actes comme les seuls éléments essentiels et permanents d'une religion. La religion, dit-on, n'est pas une dialectique, et son action est indépendante des concepts théoriques qu'elle a mis à sa base. Elle vaut ce que valent les émotions qu'elle procure, les énergies qu'elle éveille,

un acte qui lui paraît féroce et Nâgasena a de la peine à lui prouver que Viçvantara mérite l'admiration des dieux et des hommes.

(1) Kern, *Manual of Buddhism*, p. 69.

(2) « The eigthfold Path, no doubt the very essence of Buddhism » (T. W. Rhys Davids, *Hastings'Encyclopaedia*, I, p. 231).

la vie qu'elle crée. Elle demande à être jugée sur ses œuvres et non sur ses dogmes.

C'est pousser trop loin la réaction contre l'ancien intellectualisme. Naguère, on réduisait la religion à n'être qu'un faisceau d'articles de foi ; on a tort aujourd'hui de considérer les idées comme ne faisant pas partie « des organes indispensables de la fonction religieuse » (1). Une religion ne peut se passer d'idées. Qu'y a-t-il, sinon des idées, à la base de ces jugements de valeur auxquels la psychologie religieuse attache tant d'importance ?

Les idées qu'une religion représente sont une force, comme sont aussi des forces les sentiments qu'elle évoque et les volontés qu'elle fait naître. Si toutes ces forces s'additionnent, la puissance de la religion sera grandement accrue. Si elles divergent, ce sera une cause de faiblesse pour l'organisme entier. La morale bouddhique est la meilleure illustration de cette vérité. Personne ne niera qu'elle soit pure et bienfaisante dans la plupart de ses applications. Telle qu'elle nous est présentée dans le Dhammapada et dans un grand nombre de Sutta, elle ne semble inférieure à aucun des systèmes éthiques que l'humanité a connus. Et pourtant, elle n'offre pas les mêmes garanties de solidité et de fécondité que d'autres morales religieuses. Cette impuissance relative pourrait bien tenir au désaccord que nous constatons entre les principes et les grandes règles pratiques.

Le bouddhisme a enseigné une morale de cessation. Qu'on lise la longue série de vœux que prononce le bodhisattva, quand il veut faire tourner sa vie religieuse à l'avantage d'autrui, on ne trouvera, ou peu s'en faut, que des expressions négatives. Ce ne sont que choses à faire cesser, à déraciner, à empêcher, à écarter, à dépasser, ou dont il faut se séparer, se délivrer (*Çiks.* p. 296). La plus haute forme du bonheur a pour base première le renoncement. La vraie activité est l'inactivité (2).

Exaltant l'abstention, la morale bouddhique a prêché la médiocrité. Elle aspire à suivre en toutes choses « la voie moyenne ». Faut-il lui en faire un mérite ? Certes, il serait injuste de fermer les yeux sur l'action bienfaisante qu'elle a exercée partout où

(1) W. James, *L'Expérience religieuse*, p. 421, trad. fr.
(2) « Où est l'activité, là est la mort, à coup sûr » (*Buddhac.* VII, 23).

elle a pénétré. Cependant, quelque sympathie qu'on éprouve pour ceux qui pratiquent l'*aurea mediocritas*, on doit reconnaître que le juste milieu est une position qui présente de sérieux inconvénients. Il semble en tout cas qu'il convienne à une école de philosophie mieux qu'à une société religieuse (1). La mission de la religion est de redresser l'âme humaine aux prises avec les réalités qui tendent à l'accabler ; pour s'en acquitter, il faut qu'elle parle à l'imagination et à la sensibilité. Plus sera grande sa puissance émotive et affective, plus les individus trouveront en elle la satisfaction de leurs besoins spécifiquement religieux. Ce qui séduit et qui exalte, ce n'est pas le spectacle des vertus moyennes et continues ; ce sont les efforts sublimes et les grands sacrifices. Peu importe que l'héroïsme soit mal appliqué et que les grandes actions religieuses paraissent insensées à la froide raison. Par le fait même qu'un homme a pu, à un moment donné, dégager une force intense, il agrandit en sa personne l'humanité tout entière et prend les proportions d'un être surhumain en qui la faiblesse des autres espère trouver un appui et un réconfort.

De tout temps, l'Hindou s'est montré sensible aux exploits de l'héroïsme religieux. La même légende qui nous raconte par quelle expérience le Bouddha se convainquit de l'inutilité du *tapàs* nous apprend aussi combien était enraciné dans l'âme populaire le préjugé que la connaissance salutaire devait être acquise au prix d'une vie de privations extrêmes. Ils étaient les interprètes de l'opinion générale, les « cinq » qui, le voyant approcher, se dirent : « Gautama n'a pu arriver par les mortifications à la splendeur de savoir et d'intuition des saints ; comment le pourrait-il, vivant dans l'abondance ? » Un Hindou a peine à croire qu'une âme religieuse puisse autrement que par l'ascétisme exercer une action sur d'autres âmes.

Les douces vertus du bhiksu bouddhiste ont sans doute attiré dans le sein du Sangha ceux qui avaient soif de paix et de solitude, mais elles n'ont pu que laisser indifférentes les populations dans leur ensemble. Les absurdes exploits des yogin et

(1) « Le malheur est que l'homme n'est pas fait pour le milieu ; que, dès qu'il vise à la médiocrité, il atteint au-dessous ; que s'il ne brigue la vie absolue, il s'arrête au néant » (Taine).

des autres ascètes, voilà ce qui provoquait l'intérêt passionné des masses ; c'est cela qui était contagieux et qui déterminait des vocations. Or, une société religieuse ne prospère pas seulement en raison de l'influence bienfaisante qu'elle exerce intérieurement sur ses membres ; il est nécessaire aussi qu'elle crée autour d'elle une atmosphère favorable. L'opinion qu'on a d'elle au dehors peut être une cause de succès ou de décadence. Tant de systèmes se disputaient sur le sol indien l'admiration et le respect des foules ! Le bouddhisme, cette magnifique école de patience et de paix morale, a fini par être vaincu par la concurrence de religions qui, mieux que lui, flattaient les préjugés héréditaires des milieux où il se développa d'abord. Ses rivaux ont exploité contre lui la prédilection du peuple hindou pour les pratiquants de l'ascétisme. Les jaïns surtout, d'autant plus désireux de discréditer les bouddhistes qu'ils leur ressemblaient à beaucoup d'égards, les ont accusés d'avoir prétendu arriver au salut par une vie de paresse et de bombance.

Enfin, il est difficile de se maintenir longtemps dans cette attitude de parfait équilibre que le Bouddha recommandait aux siens. Les instincts reprennent vite le dessus dans les âmes où ils ne sont pas tenus en bride par une énergique résistance. Qu'on lise les relations que les pèlerins chinois ont laissées de leurs voyages dans l'Inde ; on verra que l'antique discipline avait fait place, sans que les moines en eussent bien conscience, à un régime de vie facile et oisive (1). Il est vrai qu'en même temps la pratique des *dhûtânga* (2) se répandait de plus en plus. Mais le laxisme et le rigorisme, qui semblaient ainsi se faire

(1) Au temps d'I-tsing, les bhiksu, ces mendiants, ne mendient guère. Dans la plupart des cas, on vit, et largement, des revenus des couvents. La munificence des rois et des grands a pourvu à ce que les moines ne manquent de rien. Chaque vihâra a ses domaines et des serfs pour les cultiver. Les religieux sont riches collectivement. Et même, il s'en faut que tous aient renoncé à la propriété individuelle, en dépit des ordonnances qui faisaient de la pauvreté le plus impérieux des devoirs. Les objets les plus variés peuvent appartenir à un bhiksu, des pierres précieuses, de l'or et de l'argent ouvrés ou non, des coquilles et des monnaies. Le boire et le manger tiennent maintenant une grande place dans la vie des monastères. Comme les moines n'observent pas seulement une hygiène attentive, mais qu'ils semblent aussi assez difficiles à contenter, les repas magnifiques qu'il est d'usage de leur offrir ne laissent pas de constituer une redevance onéreuse.

(2) Sur les dhûtâgna, voir plus haut, p. 133.

contre-poids, étaient justement les deux extrêmes contre lesquels le Bouddha avait mis ses disciples en garde.

Il est très sage assurément de chausser son pied d'un soulier, puisqu'il est impossible de couvrir de cuir la terre tout entière (*BCA*. V, 13). Mais, parce que je suis bien protégé contre les cailloux et les épines, suis-je moins tenu de faire de mon mieux pour débarrasser le sol de tout ce qui le rend incommode et dangereux ? Jugeant la vie mauvaise en soi, le bouddhisme ne pouvait rien faire, il n'a rien fait pour la rendre meilleure. Nous le voyons, presque dès l'origine, condamner l'agriculture et d'autres occupations séculières. Il a méconnu la bienfaisance du travail jusqu'à prémunir ses adhérents contre le charme qu'ils pouvaient trouver à agir (1). Sans doute, il faut faire la part de l'outrance habituelle à une littérature dévote. Il faut aussi se rappeler qu'à l'occasion les auteurs montrent un certain souci des besoins de la vie pratique (2). La note dominante de la prédication n'en demeure pas moins : Tournez le dos au monde et à la société de vos semblables. Ainsi s'expliquent l'hostilité dont le bouddhisme a été souvent l'objet de la part des autorités, et ce reproche adressé au Sangha de causer la disparition des familles.

La suppression d'un contact permanent avec les éléments laïques et vraiment vivants de la population a été pour le bouddhisme une cause d'assoupissement et de formalisme. Quand on n'est jamais aux prises avec les réalités pratiques, on laisse le fond pour s'attacher à la forme. On ne « touche » pas l'or et l'argent, mais on ne refuse pas les aumônes en espèces que les fidèles viennent déposer dans le bassin placé à cet effet près de l'entrée des vihâra. Une règle ancienne voulait que le bhiksu portât une robe faite de haillons cousus ensemble ; on estima qu'elle était observée si l'on coupait l'étoffe reçue et si l'on en réunissait les morceaux.

Malgré le souffle généreux dont elle se montre souvent animée, la morale bouddhique n'a pas été, pour les membres de l'Eglise,

(1) On peut lire dans le Çiksâsamuccaya une diatribe contre le *karmârâma*, « le plaisir de l'acte ».

(2) Je rappelle que l'habileté professionnelle, *çilpa*, est un des 5 « savoirs » que le bodhisattva doit pratiquer pour arriver à l'omniscience.

une véritable source de vie. L'exclusive préoccupation du salut l'a empêchée d'être une éducatrice de la volonté. Certes, il faut une incroyable dose de résolution et de persévérance pour exercer le constant contrôle sur soi-même que le maître avait réclamé des siens. Mais, d'une part, la force de volonté qui se dégage dans l'effort nécessaire pour s'affranchir du monde et des hommes demeure repliée sur elle-même et ne se manifeste pas par des effets extérieurs. D'autre part, il n'y a que le moine qui soit appelé à faire preuve de cette puissance. Le bouddhisme ne semble pas avoir pensé qu'il eût à discipliner et à fortifier la volonté positive chez les hommes en général.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES ÉLÉMENTS THÉOSOPHIQUES ET LES ÉLÉMENTS RELIGIEUX DU BOUDDHISME

Le dharma bouddhique, avec toutes les doctrines et règles de vie qui sont comprises sous ce nom, relève-t-il de la religion ou de la théosophie ?

Il y a un critérium qui nous permet de distinguer, sans chance d'erreur, la philosophie et la religion. C'est la méthode. La doctrine peut être la même de part et d'autre ; elle n'en aura pas moins une valeur toute différente, si l'on y est arrivé par induction et déduction, ou si la voie suivie est l'intuition mise en mouvement par l'imagination et la sensibilité.

Il n'est pas aussi facile de dire : ceci est de la théosophie ; cela est de la religion. En tout cas, la différence n'est pas, objectivement, dans les représentations mêmes ; elle n'est pas non plus dans la méthode par laquelle ces représentations ont été acquises. Elle est plutôt dans l'attitude que prennent à l'égard de l'objet représenté l'homme religieux, d'une part ; le théosophe, de l'autre. L'un espère, par la crainte, le respect et l'adoration, déterminer en sa faveur les forces dont sa vie dépend ; l'autre compte avant tout sur lui-même, sur l'accroissement indéfini de son savoir et de son pouvoir : humilité religieuse et orgueil théosophique.

Dès la mort du Tathâgata, nous voyons l'esprit théosophique et l'esprit religieux se manifester l'un et l'autre dans deux fractions de la communauté. Ils ont des cœurs de dévots, ces moines qui se désolent de la perte de leur maître ; l'individualisme orgueilleux s'exprime dans les paroles des saints débarrassés de toute passion, qui dissertent avec une calme résignation sur l'inévitable dissolution de toute chose. Quant aux laïques, ils ont d'emblée donné à leur vénération la forme de la piété la plus ardente : tout pénétrés de *bhakti*, les deux marchands Trapusa et Bhallika emportent comme des fétiches les cheveux et les ongles que Gautama leur a donnés. Quoi qu'on pense de ces

légendes, on reconnaîtra que les deux tendances ont très vite coexisté. Elles se sont aussi trop intimement mêlées pour qu'il ne soit pas difficile de déterminer ce qui appartient en propre à l'une et à l'autre. Il nous faut l'essayer cependant, non pas seulement pour comprendre mieux ce qu'a été le bouddhisme, mais aussi dans l'espérance que ce produit hybride nous fera saisir, dans leurs ressemblances et dans leurs différences, deux formes caractéristiques de la pensée humaine.

Les éléments théosophiques. Intellectualiste, rationnel, exempt de mysticisme, c'est à ses origines théosophiques que le bouddhisme doit ces caractères.

Le point de départ de la doctrine est théosophique. Le mal a pour racine une erreur : l'homme se méprend sur la valeur des choses ; les dépravations naissent de cette méprise ; le malheur est la conséquence de l'aveuglement, de la passion et de la haine. — Au contraire, « l'abandon des dépravations » est le fruit que porte « la vue juste » ; celui qui a la vérité a la délivrance (1).

Théosophique aussi la méthode pour arriver au savoir libérateur. Négativement, car on ne croit pas à la valeur directement salutaire des textes et de l'enseignement. Ceux-ci suggèrent, éveillent les sentiments et les idées favorables. Ce ne sont pas des agents, mais des occasions de salut. « Ce n'est pas sur la parole d'autrui que je résoudrai ce doute : existe-t-il quelque chose ou n'existe-t-il rien ? Après avoir déterminé le vrai par l'ascèse et par la contemplation, je veux saisir moi-même ce qui est certain à ce sujet » (*Buddhac.* IX, 63 sq.). Comme la théosophie brahmanique, le bouddhisme s'est posé en adversaire de l'antique tradition. — Positivement, parce que le savoir n'est pas fondé sur l'observation de la réalité objective. Tout le processus décrit avec d'amples détails par Asanga (*MSA.* ch. VI) est en fait une dissolution de la pensée discursive. Il est donc inutile de lire et d'entendre beaucoup de choses ; le sage dirigera

(1) Le tantra poussera à l'absurde cette doctrine de l'épuration par la science : « Eût-il commis le plus abominable des meurtres, ou des vols, ou des adultères, l'homme qui a pénétré à fond la doctrine de l'insubstantialité n'a pas à craindre d'être damné » (*Subhâs.* dans *Muséon*, vol. V, p. 45 sq.).

sa pensée sur lui-même. C'était la doctrine des Upanisad ; c'est aussi celle des écrivains bouddhiques.

Il faut « voir » ; rien ne sert de raisonner. La vue véritable dépasse tout ce qui est empirique ; c'est ce qui fait d'elle un jñâna (*Madhyam. vr.* p. 533). On acquiert cette vue par le *samâdhi* et le *dhyâna*, la concentration extérieure et la méditation extatique. « Celui dont la pensée est concentrée connaît les choses dans leur réalité ». Le dhyâna met en œuvre les facultés supérieures de vision, facultés que tous les hommes possèdent naturellement, mais qui demeurent assoupies chez la plupart d'entre eux.

Puisque le saint saisit la vérité au-dedans de lui-même, elle ne peut être que « personnellement connue ». Mais comme il faut bien qu'elle soit toujours la même, elle se manifeste pareille à tous, et l'expérience de chacun peut être facilitée, enrichie par les expériences d'autrui. Il n'y a donc pas de révélation proprement dite, puisqu'on ne peut recevoir la vérité toute faite ; il y a du moins possibilité d'enseigner, c'est-à-dire de solliciter et de former les esprits. Et même, pour celui qui a le sens de la vue bien ouvert, tout est une prédication spontanée. Aussi chacun croit-il entendre le Bouddha comme si le Bouddha s'adressait exclusivement à lui.

Théosophique aussi l'idée que la pureté de la vie et la profondeur du savoir amènent dans l'être une sublimation qui se manifeste par de merveilleuses puissances psychiques et physiques. Le saint se dépouille de ses éléments grossiers. Dématérialisé, il lui suffit pour se nourrir de penser à un aliment ; et voici, la faim disparaît ; les forces sont réparées (*BCA.* IX, 23, et *t.*). Il acquiert une étonnante hypéresthésie de la vue, de l'ouïe, de tous les sens. « Il voit par-delà les sens » (*BCA.* p. 378). Il lit la pensée d'autrui. Il connaît le passé et l'avenir. La pratique de l'extase ayant exalté en lui la puissance d'intuition, il entre en rapport avec les défunts et les êtres invisibles. De sa personne émanent des effloresccences lumineuses. Il peut prolonger sa vie à son gré. Il est affranchi des lois de la pesanteur. Il est même libéré de la loi du karman, car ses actions sont indéterminées et ne peuvent être des causes. Il est maître de soi, mais il est aussi maître des éléments et des choses. « Pénétrant les dharma

et le vide des dharma, il les a tous sous sa domination » (*Çiks.* p. 242). Aucune entrave ne limite son action ; il est *kâmacârin.* Il peut se dédoubler, voler dans les airs, traverser les corps opaques, faire tomber la pluie et trembler la terre. Cette puissance s'exerce sans appareil, sans opération et sans formules. Elle est la manifestation naturelle d'une nature supérieure et n'a rien de commun avec la magie.

Chaque homme est l'artisan de sa destinée. Il le fut autrefois de celle qu'il a maintenant ; il forge aujourd'hui son avenir. Il n'est responsable que de lui-même. Il est son propre univers. Il peut en lui, sinon dans les autres, supprimer la souffrance ; mais c'est pour lui la chose essentielle (1). Car ce qui l'épouvante, c'est *sa* misère, *son* trépas (2). L'obsession de la mort et le reploiement sur soi-même sont étroitement associés l'un à l'autre. Le bouddhisme a hérité ces deux traits de la théosophie brahmanique. Comme elle, il est égocentrique. Egocentrique, il enseigne que la haine est mauvaise, non pour le mal qu'elle fait aux autres, mais parce qu'elle nuit à celui qui hait ; — que la charité est le meilleur parti à prendre, puisque, de toute manière, il faut abandonner ce qu'on possède ; — que le sage assiste impassible au mal que les autres se font à eux-mêmes en voulant lui nuire.

Mais le bhiksu, membre d'une communauté, doit se soumettre à une règle commune. N'est-il pas souvent dans le cas de sacrifier à l'intérêt général le souci de son salut personnel ? N'y a-t-il pas des Ecritures qui doivent être l'unique norme de sa croyance ? Il est vrai. Cependant, ni pour la foi, ni pour la discipline, on n'exige de lui une abdication. Le Sangha est organisé de manière à favoriser le travail que ses membres ont à effectuer. Ceux-ci le savent et acceptent volontiers des devoirs dont ils tirent tout l'avantage. Ils n'en gardent pas moins leur pleine autonomie morale et spirituelle. S'ils se sentent gênés, ils rentrent dans la vie de la famille et du monde. S'ils restent, l'esprit peut

(1) « La souffrance, disait le Bouddha, ne prendra fin que quand le monde finira. Mais, je vous le déclare, dans ce corps doué de perception et grand d'une brasse, se trouvent le monde, la naissance et la destruction du monde, la voie qui mène à cette destruction » (*Samy. N.* I, p. 62).

(2) A la vue d'un vieillard, d'un malade, d'un cadavre, Siddhârtha s'apitoie sur lui-même : « Quand un arbre est privé de ses fleurs et de ses fruits, quand il est abattu et qu'il tombe, aucun autre arbre n'est affligé » (*Buddhac.* IV, 61).

souffler en eux, tout aussi bien que chez les premiers pères de l'Eglise ; leur inspiration vient souvent enrichir le trésor des traditions sacrées.

Chacun étant assuré d'avance contre toute emprise sur la liberté de sa pensée, on peut assister avec désintéressement aux discussions dogmatiques. On écoute poliment les objections et les affirmations d'autrui. On ne se fâche pas si quelqu'un vient du dehors attaquer le Bouddha, la Communauté ou la Loi. On ne se réjouit pas non plus d'entendre faire leur éloge. Parce qu'il était imprégné d'esprit théosophique, le bouddhisme a pu recommander à ses adhérents une courtoisie qui n'était exempte ni d'indifférence, ni de dédain.

L'individualisme a eu pour conséquences l'éclosion de sectes nombreuses et l'affaiblissement de l'organisme entier. Il ne semble pas cependant que les divisions aient été très profondes. Les haines intestines sont rares dans le sein de l'Eglise. Les tendances intellectualistes de la doctrine ont été certainement pour quelque chose dans cette heureuse paix confessionnelle.

« Profonde, en vérité, a dit le maître, profonde est cette Loi. On la voit et la saisit avec peine ; elle échappe au raisonnement ; elle est abstruse, accessible aux seuls sages » (*Majjh. N.* I, p. 487). Cet ésotérisme plus ou moins voilé et la distinction d'un sens vulgaire et d'un sens profond, d'une vérité inférieure et d'une vérité supérieure, sont autant d'indices de la mentalité théosophique. Toutes les sectes ne se sont pas montrées également infectées de cet esprit ; mais quelques-unes sont allées jusqu'à instituer des initiations et des cérémonies d'un caractère sacramentel.

Malgré l'influence croissante des éléments religieux qu'il contenait, le bouddhisme a gardé son aspect théosophique jusqu'à la fin (1), jusque dans ses déviations extrêmes, les sectes tantriques. On peut même affirmer que c'est là que cet esprit est surtout triomphant.

(1) Pour s'en convaincre, il suffit de lire les *Sermons* prêchés en Amérique par Soyen Shaku, seigneur abbé d'Engaku-ji et de Kencho-ji à Kamakura, ou même simplement les écrits dans lesquels le colonel Olcott s'est posé en continuateur du vieil enseignement de Gautama.

Le tantrisme est intellectualiste. Il est aussi théurgique. Infiniment supérieur à l'humanité grossière, le yogin ne se regarde pas comme lié par les règles de la décence et de la morale usuelles. Il pratique ce quiétisme excessif qui provoquait l'indignation d'Eugène Burnouf. Qu'importe, en effet, l'impureté matérielle de l'acte, si la volonté est bonne (1) ? Ou bien, passant à l'autre extrême, le yogin cultive un ascétisme outré qui le rende maître de l'univers. « Il faut qu'il vive selon le vœu de folie » : plongé dans un silence imperturbable, il erre dans la forêt, ne mangeant que les restes abandonnés par autrui, vêtu d'un pagne ou même tout à fait nu.

L'enseignement emploie un langage convenu, *sandhâyabhâsâ*, et les livres sont réservés aux initiés. On affecte de dédaigner et l'antique âgama, et les formes consacrées du culte. Un yogin ne s'incline devant rien ni personne (*Subhâs.* dans *Muséon*, V, p. 37). Aussi, l'individualisme règne-t-il en maître : un fouillis d'auteurs et d'écrits, dont l'historien Târanâtha nous donne une très confuse idée. Et pourtant, nous constatons, comme dans toute théosophie digne de ce nom, le double souci d'invoquer d'illustres autorités et d'instituer une tradition nouvelle. De nombreux ouvrages sont mis sous le nom vénéré de Nâgârjuna. En même temps, on proclame la nécessité d'avoir un guru (*Pañcakrama*, II, 9). Un grand nombre de « maîtres-de-foudre » font école. Dans le sein du tantrisme, aussi bien que dans les sectes orthodoxes, il se forme une chaîne de docteurs et de doctrines, un *sampradâya*.

Les observations qui précèdent concernent seulement la forme du bouddhisme et son aspect général. Nous constaterons bientôt que la part de la théosophie est encore plus grande dans la doctrine même.

Les éléments religieux. Tout ou presque tout est en fonction de l'individu dans la théosophie. Dans la religion, tout ou presque tout est en fonction de la société.

(1) « C'est dans l'intention qu'est fondée la différence entre le péché et le mérite. Ainsi l'a déclaré la tradition sacrée. Il n'y a donc pas de péché pour ceux qui ont le cœur pur... Frotté d'élixir, le cuivre est changé en or ; pour celui qui a la connaissance, les souillures mêmes sont causes d'excellence » (*Subhâs.* dans *Muséon*, V, p. 14, 16).

La religion agit sur les hommes soit pour modifier leur existence présente, soit pour les préparer en vue d'une existence ultérieure. De toute manière, elle leur propose un idéal de vie qui est en opposition avec l'obéissance aux instincts et aux tendances de l'homme naturel. Visant à créer un nouveau mode de vie, ayant pour cela ses organes et ses moyens, réclamant de ses adeptes des dispositions et des actes déterminés, leur procurant en retour des avantages qu'ils considèrent comme précieux, dépassant l'individu pour poursuivre aussi l'intérêt de la société, — le bouddhisme est une religion.

« La Loi du Tathâgata est à l'encontre de la loi du monde » (*Lal. V.* p. 89). Parmi les hommes, les uns se laissent aller au courant de la vie ; d'autres remontent ce courant (1). Les premiers ont en partage l'impureté ; ils ont l'existence facile. Les seconds ont l'existence difficile, mais « ils ont la vie pure et ils voient » (*Dhp.* v. 244 sq.). Le yogin, en effet, parle, agit et pense à l'inverse de l'homme naturel, du *prâkrtaka* (2). Il réprime ses sens et ses appétits, car sa religion est un *samvara*, une discipline. Quand il a dompté son corps et ses organes, il voit ce qui échappe à l'homme vulgaire ; un monde se révèle à lui, tout différent de celui que les yeux de la chair connaissent. Ce monde est la « Cité de la Loi », dont le Milinda-Pañha a détaillé longuement la beauté et les avantages. Les Yogâcâra l'appellent, sans métaphore, le *dharma-dhâtu* ; l'école Mâdhyamika se sert plus volontiers du mot *dharmakâya*. C'est un monde spirituel, que l'homme religieux nourrit, accroît, remplit dès cette vie, à mesure qu'il progresse lui-même en vertu et en savoir. Il comprend tous les dharma qui ne sont pas « inclus » (*pariyâpanna*) dans samsâra et le loka, tout particulièrement les quatre Voies et leur fruit. Il n'est ni individualisé, ni conditionné, ni changeant, ni caduc ; il est *kevala*, absolu, c'est-à-dire non mêlé d'éléments mondains (3).

Religion, le bouddhisme a été pour d'innombrables multitudes

(1) *Anusotagâmin* et *patisotagâmin* (*Ang. N.* II, p. 5). Cf. *Nettip.*, p. 15.

(2) Naturellement, on n'est pas religieux parce qu'on prend le contrepied de la vie mondaine. Si cela suffisait, le bourreau de lui-même serait l'homme religieux par excellence. Mais l'ascétisme outré attribue à tort une valeur positive et définitive à ce qui n'est qu'un moyen.

(3) *Kevalan ti, lokottaram, na missam lokiyehi dhammehi* (*Nettip.*, p. 10).

une source d'émotions et un principe de conduite. Or les dogmes, même les mieux coordonnés, ne sont pas ce qui transforme l'homme intérieur, ni ne donnent le branle à un de ces puissants mouvements par lesquels des nations sont jetées dans des voies nouvelles. Si l'apparition du Bouddha fut un grand tournant de l'histoire, cela vient, non pas de la nouveauté de l'enseignement, mais de l'impression durable produite par une personne exceptionnelle, par un de ces génies religieux qui attirent à eux les âmes de la foule, les orientent dans une autre direction, dégagent tout ce qui s'y trouve à l'état latent de sentiments, de tendances et d'aspirations. Peu importe d'ailleurs que la figure de l'initiateur soit vraiment historique ou profondément altérée par l'adjonction d'éléments légendaires ou mythiques. Ce qui a agi sur les cœurs, c'est le Bouddha transfiguré par l'amour et l'admiration de ses dévots. Idéalisée, entourée de l'auréole du merveilleux, enrichie d'éléments empruntés à d'autres religions, mais profondément populaires, plus la personne du Bouddha était mise en dehors des conditions de l'humanité, plus elle était une force vive à laquelle les fidèles pouvaient avoir recours.

A l'origine, le culte s'adresse au seul Bouddha, et sa vie est l'unique type de vie parfaite. Avec le temps, le nombre des patrons augmente (1). Un panthéon se forme et se peuple de grands disciples, de saints et de bodhisattva. La religion réussit ainsi à satisfaire à des besoins plus différenciés.

L'organisation du Sangha a contribué à faire du bouddhisme une religion. Elle a établi entre les membres de l'Eglise un contact permanent qui les a empêchés de se singulariser en matière de foi et de discipline. La confession publique, récitée à de brefs intervalles dans une assemblée d'au moins quatre bhikṣu, fut un moyen de contrôle très efficace.

La rapide extension du bouddhisme eut pour conséquence la

(1) « Les disciples rendent hommage à la figure particulièrement vénérée dans leur école. S'ils étudient l'Abhidharma, ils honorent Çâriputra. S'ils pratiquent la méditation, ils s'adressent à Maudgalyâyana. Ceux qui se rattachent au Sûtra-Piṭaka rendent hommage à Maitrâyaṇîputra. Les fervents du Vinaya regardent vers Upâli. Les nonnes ont pour Ânanda une dévotion particulière, et les novices pour Râhula. Les adeptes du Grand Véhicule vénèrent Mañjuçrî et d'autres bodhisattva » (*Si-yu-ki*, I, p. 180 sq.).

formation de paroisses presque entièrement indépendantes. Mais comme le va-et-vient est incessant dans le sein de l'Eglise, l'unité morale se rétablit au moins partiellement. Malgré la multiplication des sectes, le bouddhisme a constitué une masse relativement homogène qui a imprimé sur tous ses membres plus d'un trait indélébile.

Il est incontestable aussi que les Ecritures ont été un actif instrument de culture religieuse. Qu'on écoute, apprenne ou récite les textes sacrés, on acquiert du mérite. Aussi l'adoration les assimile-t-elle au Bouddha lui-même (1). Si le culte qu'on rend aux Ecritures tient parfois du fétichisme, il arrive aussi qu'on les vénère parce qu'elles sont psychologiquement bienfaisantes : « En vérité, ces paroles qui donnent à qui les entend la sérénité d'esprit, qui fortifient son zèle pour le salut, dissipent les ténèbres de l'ignorance, accroissent la sagesse, ne doit-on pas les acheter, fût-ce au prix de sa chair ? Les textes révélés sont la lumière qui détruit l'erreur, une richesse sur laquelle les voleurs et les rois ne peuvent rien, l'arme efficace contre l'ennemi qui s'appelle la sottise, le meilleur des conseillers pour la conduite, un ami fidèle dans la détresse, une médecine douce à prendre qui guérit le chagrin, une armée assez puissante pour écraser les bataillons du vice, le plus grand trésor de gloire et de bonheur » (*Jât. M.* XXXI, 31). Ceux qui ont assidûment fréquenté la littérature bouddhique, si longue et si lourde, si fatigante de répétitions et d'arguties, trop rarement inspirée par le spectacle immédiat de la vie et de la société, trouveront sans doute qu'elle ne mérite guère ce magnifique éloge. Qu'importe ? Il en est ici comme de la personnalité du Bouddha. La valeur religieuse des Ecritures n'est pas celle qu'elles ont possédée réellement, mais celle que leur ont attribuée leurs dévots lecteurs.

Issu de la théosophie, le bouddhisme est novateur à beaucoup d'égards. Il refuse à la caste toute importance religieuse. Il dépouille les brahmanes de leur privilège sacerdotal. Il nie la puissance du rite et de la formule. Il met toutes les formes de la divination et de la sorcellerie au nombre des mauvaises manières

(1) La « sainte » Prajñâpâramitâ a été considérée comme un patron de l'Eglise.

de gagner sa vie (1). Il accable de ses sarcasmes ceux qui s'imaginent que les ablutions suffisent à laver les péchés. Ce n'est pas seulement dans l'Inde qu'il se pose en adversaire des cultes établis ; en Chine et dans le Japon, il ne se fait ni chinois, ni japonais. Il peut, sans doute, accepter les idées et les usages du milieu où il vit ; mais il reste lui-même dans tout ce qui touche à la discipline et à la doctrine du salut. Ce particularisme lui a valu de terribles haines dans un pays comme la Chine, où le respect de la tradition nationale est la pierre angulaire de l'édifice social.

On s'affirme autre, mais ce n'est pas pour lâcher la bride à un individualisme incontrôlé. Bien vite, le bouddhisme a voulu être une source de sentiments et de volitions collectifs. Les caractères ordinaires du type religieux se manifestent alors. Et puisque toute religion est essentiellement conservatrice, à la place de la tradition abolie, on met une autre tradition qui bientôt pèse de tout son poids sur les intelligences (2). Le Dharma est présenté dès lors comme une loi que, depuis un temps immémorial, les bouddhas se sont transmise inaltérée, et que les bouddhas de l'avenir garderont intacte jusqu'à la fin des âges. Aussi leur enseignement est-il intangible. C'est une faute que de faire un choix parmi les sûtra. C'en est une autre que d'opposer deux textes des Ecritures. L'hérésie, la *mithyâdrsti*, est un péché mortel ; sera damné celui qui s'en rend coupable (*Ang. N.* II, p. 226).

Dans une religion qui connaît, non pas des prêtres, mais des directeurs et des maîtres, et pour laquelle le savoir et la pratique, personnellement perçus et suivis, sont la condition indispensable du salut, le culte est surtout intérieur et individuel. On ne mé-

(1) Le Brahmajâla-Sutta insiste longuement sur les procédés employés par certains brahmanes et çramana pour se faire nourrir aux dépens de la crédulité d'autrui, chiromancie, signes, présages, rêves, offrandes, charmes, sortilèges, etc. Tout cela est qualifié d'art bestial et de genre de vie coupable (*Dîgha-N.* I, p. 9-12).

(2) Le respect de la tradition est la condition essentielle de la prospérité du Sangha : « Tant que les moines se réuniront ensemble, vivront en bonne intelligence et s'acquitteront dans la concorde de leurs devoirs communs, se garderont d'ordonner ce qui n'a pas été prescrit et d'abolir ce qui a été établi, honoreront et écouteront leurs aînés à cause de leur expérience et de leur ancienneté, — la corporation des moines ne déclinera pas, mais prospérera » (*Dîgha-N.* II, p. 76 sq.).

connaît pourtant pas l'importance et la nécessité d'actes collectifs : cérémonie de l'*upavasatha*, réservée aux seuls bhiksu ; fête de la *pravâranâ*, ou de l'Invitation, qui met fin à la période de retraite et qui fait appel à la participation des laïques (1) ; fête annuelle des lampions, accompagnée de prédications et de distributions d'aumônes ; fête anniversaire de la naissance du Bouddha (2), etc. Ces réjouissances offrent périodiquement aux laïques l'occasion de faire des dons aux moines (3).

Le don spirituel est le plus précieux de tous. C'est d'ailleurs, en théorie tout au moins, le seul que puisse faire un homme qui ne possède rien. Mais ne donnât-on qu'une stance de quatre pada, cette offrande est infiniment méritoire. Suivant l'exemple de son maître, le bhiksu, partout où il a reçu l'hospitalité ou quelque aumône, doit, avant de s'en aller, faire entendre une parole religieuse. Aux jours de fête, les membres de la Congrégation adressent à la foule des allocutions dont la morale, la légende du Bouddha, les récits du Jâtaka font surtout les frais. A l'occasion, ils savent aussi consoler, rassurer, fortifier. Leur ministère est souvent requis auprès du lit des mourants.

Toute cette activité est trop irrégulière pour qu'on puisse l'appeler une cure d'âmes. Mais n'oublions pas qu'elle n'a jamais fait partie du cahier des charges imposées aux bhiksu, qu'elle n'est pas considérée comme concourant directement au progrès spirituel de ceux qui la pratiquent et qu'elle répond à un besoin naturel, éveillé dans leur cœur sous l'influence de la religion.

On en peut dire autant de l'enseignement proprement dit. L'Eglise n'a pas assumé officiellement la mission de donner aux enfants les connaissances utiles à la vie profane. Il n'en est pas moins vrai que les moines se sont faits souvent maîtres d'école.

Cet intérêt pour la famille et pour la société, le bouddhisme

(1) A Ceylan, la « saison des pluies », le *was*, est, non plus une retraite, mais un moment d'active édification religieuse. Le commencement du printemps est aussi célébré par une fête qui réunit moines et laïques.

(2) Le nombre et l'importance des fêtes varient beaucoup suivant les pays ; elles sont fréquentes en Chine, où l'on a multiplié les anniversaires de saints personnages, et dans le Tibet, où l'on commémore avec éclat les plus fameux incidents de la vie du Bouddha et l'activité des deux plus grands personnages du lamaïsme, son fondateur, Padmasambhava, et son réformateur, Tsongkhapa.

(3) C'est ce qu'Asanga appelle un culte d'objets matériels, *upadhipûjâ*.

l'a certainement manifesté dès les premiers temps. S'il n'en avait pas été ainsi, les entretiens attribués au Bouddha n'empruntéraient pas si souvent à la vie commune leur cadre et leur prochaine application. Il semble même que le maître soit parfois descendu de la théorie à la pratique. S'il fait preuve de sagesse politique quand il dénombre les conditions qui rendent un état invincible (1), on dit aussi de lui qu'il sait réconcilier ceux qui sont divisés et qu'il se plaît à rétablir et à consolider partout la concorde (*Dîgha-N.* I, p. 4). Quant aux moines, loin de se désintéresser de ce qui se passe dans les familles, ils doivent, même pendant le varsa, interrompre leur retraite pour aller assister un upâsaka qui construit une maison, arrange une cuisine, fait le plan d'un jardin, marie son fils ou sa fille (*M. Vagga*, III, 5, 9).

Le souci des choses profanes marque l'abandon du point de vue strictement individuel dans la poursuite du salut. On met maintenant au nombre des gens dignes de pitié les présomptueux qui, pleins de confiance en eux-mêmes, « ont perdu la route de la délivrance ». On place plus bas encore ceux qui, attachés aux délices des *samâpatti*, s'y complaisent sans se douter qu'ils mangent un mets excellent tout pénétré de poison (*MSA.* XVII, 30). Que l'on se garde de tout rapporter à soi : « Je dois porter le fardeau des autres ; je ne puis faire autrement » (*Çik*s. p. 280). On recommande encore de se retirer dans la forêt et de s'absorber dans une contemplation délicieuse et réconfortante, puisque là seulement on arrivera à « la plénitude des conditions salutaires », mais on doit se dire : « Quand la racine du bien se sera fortifiée, j'irai dans les villages, les villes, les marchés et les résidences royales, et j'y enseignerai le Dharma » (*Ib.* p. 198 sq.).

Dépassant l'individu, la religion a, en dehors des individus, une valeur propre qu'il est nécessaire de sauvegarder. I-tsing

(1) Le roi Ajâtaçatru veut attaquer les Vrji. Il fait demander à Gautama quelle sera l'issue de la lutte. Or un bouddha ne peut dire que la vérité. Gautama répond que les Vrji seront invincibles aussi longtemps que se réaliseront chez eux les sept conditions de la prospérité : avoir des assemblées plénières et fréquentes ; maintenir entre eux la concorde ; observer les traditions des ancêtres ; respecter et écouter les vieillards ; traiter avec égard les femmes et les jeunes filles ; honorer les sanctuaires et les rites ; protéger les saints (*Dîgha-N.* II, p. 73 sqq.). La plupart de ces règles coïncident avec celles qui, un peu plus loin, sont imposées au Sangha.

en avait bien le sentiment quand il disait : « Ma vie peut s'abîmer avec le soleil couchant ; cela ne m'empêchera pas de travailler pour la mise en mouvement de la Loi. La lampe qui brûle peut s'éteindre à la première lueur du matin, mais j'espère que des centaines de lampes continueront à brûler dans l'avenir » (*Record*, p. 18).

Les écoles théosophiques s'étaient déjà mises au-dessus des distinctions de caste. Le bouddhisme est allé plus loin. Il a montré quelquefois une réelle prédilection pour les déshérités de la vie. Une page du Milinda-Pañha, dont le caractère humain repose le lecteur de la casuistique subtile et pédante qui remplit cet ouvrage, expose que le bouddhisme est fait pour les malheureux, les pécheurs, les affamés, et non pour ceux qui sont en bonne santé. Milinda estimait que le Dharma est une gemme pure et qu'il ne faut pas admettre dans l'ordre les laïques qui ne sont pas encore entrés dans le courant. Nâgasena est d'un avis contraire. « Si le Tathâgata, dit-il, n'avait admis les laïques qu'après les avoir amenés à la première étape de la Noble Voie, il aurait agi comme un homme qui, ayant fait creuser un étang, publierait cet avis : Que celui qui est malpropre ne s'approche pas de cet étang et que seuls y viennent ceux qui se sont débarrassés de leur poussière et de leur saleté, ceux qui sont déjà purifiés et sans tache » (p. 248 sq.). Répandre partout la religion, ce n'est ni la ruiner, ni la compromettre ; c'est la faire briller davantage. « La Loi, disait le Bouddha, est comme un flambeau allumé dont la flamme peut être communiquée à d'autres flambeaux aussi nombreux qu'on voudra. Ces nouvelles flammes peuvent servir à cuire des aliments ou à chasser les ténèbres ; la première torche n'en continuera pas moins à briller comme par le passé » (*Sûtra des* 42 *articles*).

On attribue parfois à la religion une bienfaisance temporelle. Le directeur de conscience (*upâdhyâya*), nous dit Asanga, communique à ses compagnons de couvent « de merveilleuses excellences mondaines et non mondaines » (*MSA*. XIX, 23), et le Lalita-Vistara s'étend sur les satisfactions séculières que la dévotion assure aux laïques. Mais de pareilles promesses ne sont là qu'à titre décoratif ; la religion de Gautama ne pouvait décem-

ment être en reste sur les autres cultes, ses voisins. Le plus souvent, on demande les avantages temporels aux divinités populaires. Le vinaya et le dharma assurent aux fidèles un bien exclusivement spirituel ; ils les préservent du doute, du péché, de la crainte de la mort.

Plus d'inquiétude intellectuelle. Un être qui sait tout a communiqué la vérité aux fidèles. Ceux-ci puisent dans son enseignement une certitude « touchant les choses présentes et les choses futures » et cette certitude n'est point négative (1). La « vue parfaite », qui vient en tête des huit membres de la Noble Voie, n'est pas autre chose, au dire du Majjhima-Nikâya, que l'affirmation de la réalité du don, du sacrifice, de l'offrande, de la fructification des actes bons et des actes mauvais, des idées de père et de mère, de la possibilité de connaître soi-même et de révéler aux autres ce monde-ci et l'autre monde (vol. I, p. 288). Cette certitude a l'incontestable avantage d'échapper à la critique ; le Dharma, en effet, n'a rien de commun avec les règles de la logique humaine (2).

Plus d'angoisse morale. Pourquoi le bouddhiste souffrirait-il de la terrible maladie du remords, puisqu'il lui suffit « de célébrer le nom des bouddhas et de méditer jour et nuit les trois agrégats de la doctrine » pour être soustrait au poignant sentiment du péché ? « Que vaillamment le bodhisattva aille de l'avant, toujours, en prenant pour norme de sa conduite le triple élan de la foi, de la pensée d'Illumination et du renoncement, de manière à faire épanouir en lui, ici-bas déjà, la pleine nature des bouddhas et des bodhisattva et à obtenir l'achèvement désiré » (*Çiks.* p. 140). Sa règle de conduite doit être : « ne pas

(1) Le Bouddha aurait protesté contre l'accusation d'être un destructeur, un *venayika* (*M. Vagga*, VI, 31, 5, 8 ; *Majjh. N.* I, p. 140). Si venayika est bien le correspondant pali de *vainâyika*, il y a eu quelque confusion de ce mot avec *vainâçika*. A proprement parler, venayika ne peut être qu'un « homme du vinaya ». On accusait les Vaiçesika d'être des ardhavainâçika, des demi-bouddhistes.

(2) Il est *atarkâvacara*, en dehors de la dialectique. La religion recherche d'autant plus les paradoxes qu'ils lui confèrent un aspect plus mystérieux. Le bouddhisme abonde en dissonances logiques où la foi seule peut se retrouver : « Tu as passé sur l'autre rive de l'océan de l'être, et personne n'a passé ; cette rive-ci n'est pas, l'autre rive non plus, et tu dis : J'ai passé sur l'autre rive ». — Donner, c'est gagner ; gagner, c'est perdre. — Si je veux me garder, il ne faut pas que je me garde ! etc.

regretter le passé et ne pas escompter l'avenir ; car le passé est aboli et l'avenir ne nous appartient pas » (*Majjh. N.* III, p. 187).

Le bouddhisme, qui s'est si habilement servi des terreurs infernales pour effrayer le pécheur et convertir l'incroyant, a voulu que le fidèle se sentît pleinement rassuré d'avance sur sa destinée d'outre-tombe. Un des avantages de l'étude pieuse des Ecritures, dit Asanga, c'est l'allégresse suprême au moment de la mort (*MSA.* XII, 22). Un tel bienfait est d'une valeur inestimable, puisque, pour tous les Hindous, l'instant décisif dans la vie, c'est la mort. Comme la qualité de l'existence supérieure dépend, pour une large part, de l'état du vijñâna à l'heure suprême, le devoir des amis est d'entourer un moribond et d'éveiller dans son esprit des pensées de dévotion et de bonheur.

En outre, plus soucieux d'agir sur les cœurs que d'être conséquent avec ses propres principes, le bouddhisme est resté fidèle à la croyance que l'échange des bons offices est possible entre les morts et les vivants. Les Ecritures palies maintiennent l'usage des offrandes funéraires, et le Mahâyâna, par la doctrine de la pari*n*âmanâ, affirme la rédemption des damnés. « Mieux vaut, en vérité, que seul je sois malheureux, et non toutes les créatures reléguées sur la terre de damnation. Je dois donc me livrer en otage pour les remplacer ; je dois racheter l'univers des angoisses de l'enfer, de la naissance bestiale, du monde de Yama » (*Çik*s. p. 281). Il semble que le bouddhisme a réellement réussi à enlever de la mort ce qui la rend en général si redoutable. Le fidèle voit arriver sa fin avec une sérénité à laquelle il faut rendre hommage. Les survivants aussi ne connaissent pas les manifestations tumultueuses par lesquelles les Orientaux expriment moins leurs regrets que leurs terreurs. On comprend que les Chinois et les Japonais aient été surtout séduits par ce côté de la religion.

Le bouddhisme veut assurer à ses adeptes un bonheur fait de sécurité, de bonté et de contentement. Le Bouddha est un « apporteur de félicité » ; la discipline, la vie chaste, la vue des Nobles Vérités, la contemplation du nirvâ*n*a, figurent dans la liste des grands « porte-bonheur », *mahâmangala*, énumérés par le Sutta-Nipâta. Aucune autre religion, semble-t-il, n'a si bien su créer autour d'elle une atmosphère de bonheur paisible et de sereine contemplation.

Vie calme et méditative, mais non pas nécessairement quiétisme énervant. Le bouddhisme prétend favoriser le plein épanouissement de l'individu dans l'ordre des choses de l'esprit. L'immobilité est si peu son idéal qu'il se donne pour un *yâna*, un véhicule, ou pour un *srotas*, un courant. Le bouddhiste est un homme en marche à qui la religion fournit à la fois le but à atteindre et le moyen d'y arriver (1). Elle le prépare et l'approprie ; elle détermine en lui cette transmutation (*parâvrtti*) de toutes les valeurs qui a pour effet d'abolir le contingent et de donner à l'esprit sa complète autonomie ; elle lui procure, enfin, le *yoga*, c'est-à-dire une union mystique dans laquelle il sent en lui la présence des bouddhas (2).

(1) Par le *samâdhi*. Cf. plus haut, p. 356.

(2) « Les bouddhas sont arrivés à cet état d'âme dans lequel leur moi est fait de toutes les créatures, et les disciples ont acquis en leur moi l'état d'âme des bouddhas » (*MSA*. XI, 53).

CHAPITRE TROISIÈME

LE BOUDDHISME ET LES AUTRES SYSTÈMES RELIGIEUX DE L'INDE

Produit de la pensée hindoue, le bouddhisme a nécessairement de nombreux points de contact avec la spéculation brahmanique et les systèmes qui en sont sortis. Il en a aussi avec l'hindouïsme sectaire, qui s'est abreuvé aux mêmes sources que lui et qui a voulu donner satisfaction à des besoins semblables.

De l'ensemble des religions de l'Inde, le bouddhisme se détache pourtant à cause du rôle qu'il a joué pendant bien des siècles dans sa terre natale, qu'il joue maintenant encore dans le monde asiatique. Doit-il son importance exceptionnelle au hasard, c'est-à-dire à des circonstances qui l'ont favorisé, sans que ses qualités natives aient justifié cette haute fortune ? Dira-t-on que toute autre religion, servie de même par les événements, aurait fait aussi bien l'affaire du Tibet et de la Mongolie, de la Chine et du Japon, de la Birmanie et du Siam ? On aurait peine à l'admettre. D'ailleurs, le hasard expliquerait mal la grandeur et la décadence de l'institution bouddhique dans l'Inde même. Des chances pareilles se sont certainement offertes à des églises rivales. Si le jaïnisme n'a pas eu la même histoire, c'est apparemment parce qu'il n'y était pas préparé par sa valeur propre.

On arrivera sans doute un jour à dresser par doit et avoir le bilan du bouddhisme. Les pages qui suivent n'ont pas la prétention d'anticiper cette tâche. Il nous suffira de montrer par quelques exemples que le bouddhisme est un produit véritablement hindou et qu'il est resté hindou en toutes les étapes de sa longue carrière. Et si nous mettons à part quelques-uns de ses traits pour lui servir de caractéristique, il sera bien entendu que nous ne voulons pas dire par là qu'ils lui ont appartenu exclusivement, ni même qu'il en a offert le plus antique exemple, mais que, par l'importance qu'ils ont prise en lui, ils lui ont donné sa physionomie propre.

Caractères communs. Aux yeux des brahmanes et de ceux qui se sont mis à leur école, la vie a le *dharma* pour unique principe de cohésion et de développement. Le dharma règle tout, religion, droit, société, pensée, pratique. On admet comme un axiome indiscutable que les choses qui sont ont leur légitimité dans le fait même de leur ancienneté. Elles sont ainsi, parce que les dieux et les ancêtres les ont établies ainsi. L'individu ne saurait avoir à lui seul plus d'esprit et de raison que la collectivité tout entière, ni la collectivité présente plus d'expérience que les innombrables collectivités qui l'ont précédée. On se garde donc de porter atteinte à une tradition acceptée et maintenue par une longue série de générations.

Le bouddhisme a conservé au dharma toute son importance. A bien des égards, il lui a laissé aussi son contenu traditionnel.

C'est le cas pour tout ce qui concerne la famille et la société. Le bouddhiste reste fidèle aux préjugés de race : l'*ârya* est le noble ; le *mleccha* est méprisé ou haï. On a un tel respect pour le mot ârya qu'on en fait l'appellation usuelle de l'homme religieux. — Le clan et la famille gardent leur valeur sociale. Nous avons vu que, dans le principe, les Çâkya occupent une place privilégiée au sein du Sangha. Il est remarquable aussi que le désir irrésistible de quitter sa maison soit venu à Siddhârtha juste au moment où, par la naissance d'un fils, il peut s'en aller sans faire tort à son père (1). — Les différences de caste n'ont théoriquement rien à faire avec le salut. En fait, elles interviennent de plusieurs manières dans la vie religieuse. A cause de leur naissance, les brahmanes et les ksattriya sont entourés de respect. Les bouddhas ne peuvent être que des ksattriya ou des brahmanes, alternativement ksattriya et brahmanes, parce que la prééminence sociale appartient tour à tour aux uns et aux autres.

On craint le brahmane. N'est-il pas le dépositaire d'une force mystérieuse, le brahman ? Dans le Sangha, on laissera le nom de *brahmadanda*, « bâton brahmique », aux foudres de l'autorité ecclésiastique. Mais on respecte aussi dans le brahmane le

(1) Açvaghosa ne s'y est pas trompé. Il attribue à Çuddhodana la crainte de ne plus pouvoir empêcher son fils d'aller dans la forêt, maintenant qu'un fils lui est né (*Buddhac.* II, 54).

représentant du savoir et de la vie réglée : comme dans les écoles orthodoxes, le pieux observateur de la chasteté est un *brahmacârin* (1).

Dans les siècles qui virent naître et grandir le bouddhisme, les ksattriya passent avant les brahmanes. « Le ksattriya est le meilleur de ceux qui ne tiennent compte que de la naissance»(2). Beaucoup plus tard encore, dans les écrits du Grand Véhicule, on a soin de mettre « les fils et filles de famille » au premier rang des auditeurs de sûtra.

Dans toutes les choses de la vie, le bouddhisme a recommandé de se conformer aux pratiques courantes. Le principe du svadharma règle les devoirs de chaque groupe social. Il n'en est que plus intéressant de constater un certain faible pour les gens et les usages distingués.

Les offrandes et les rites donnent lieu à des remarques analogues. Le bouddhisme a mis de côté le cérémonial compliqué du culte brahmanique. Il n'attache aucune valeur salutaire aux rites domestiques et aux grands sacrifices. Il fait donc ce que la théorie brahmanique exige aussi de ceux qui sont arrivés à la quatrième étape de la vie religieuse. La différence, et elle est grande, c'est que les *dvija* ne peuvent se permettre cet abandon des pratiques traditionnelles que quand ils se sont longuement acquittés de leurs dettes envers les dieux, les pères, les êtres. Le bouddhisme dispense complètement ses adhérents de ces obligations, non pas par dédain ou par horreur (3), mais parce

(1) Il arrive au Bouddha d'attaquer vigoureusement les brahmanes de son temps et de leur imputer des habitudes voluptueuses qui les mettent aux antipodes de l'idéal prêché aux bhiksu. Mais tant s'en faut qu'il considère le goût des parures, parfums, mets délicats, belles servantes, etc., comme habituel aux membres de cette caste, qu'il dit que ces faux brahmanes ont abandonné les dharma qui faisaient d'eux des brahmanes. Cf. *Dîgha-N.* I, p. 104 sq. et 244.

(2) Le Bouddha cite, en l'approuvant, cette parole du dieu Sanatkumâra. La stance ajoute : « Celui qui est doué de science et de vertu est le meilleur parmi les dieux et les hommes », une phrase par laquelle l'orgueil brahmanique essaie de prendre sa revanche.

(3) Le bouddhisme ne manifeste de l'horreur qu'à l'endroit des sacrifices sanglants, qui sont expressément condamnés par le Buddhacarita. Cf. II, 49, et XI, 64 sqq. — C'est dans la bouche d'un adversaire détesté, Ajita, l'ascète au vêtement de poil, que l'on met cette doctrine subversive : il n'y a pas de sacrifice ; il n'y a pas de libation (*Dîgha-N.* I, p. 55).

qu'il estime que l'homme a un plus urgent devoir à remplir, c'est de faire sans délai ce qui le conduira au salut.

Le bouddhisme a des rites : offrandes, prières, méditations journalières, actes d'adoration adressés aux trois gemmes. Il a beaucoup simplifié les formes du culte, mais ce qu'il a conservé ne le met point en opposition avec les usages communément suivis dans l'Inde. C'est, de son aveu même, à l'imitation d'hérétiques qu'il a introduit la fête de l'uposatha. La retraite dont on fait un devoir aux bhiksu pendant la saison des pluies est aussi recommandée par le dieu Brahmâ dans le Mahâbhârata (1). Comme tout pieux Hindou, le bouddhiste, à la fin de son repas, prend dans la main droite une poignée de riz cuit et va porter cette offrande hors de la maison pour la jeter aux défunts, aux esprits, aux oiseaux et aux quadrupèdes (2).

Les Ecritures et les arts plastiques font une large place aux dieux du brahmanisme, et spécialement à Brahmâ et à Indra, les plus grands de tous. Varu*n*a, Brahmâ, Nârâya*n*a figurent au nombre des trente-cinq bouddhas de la confession. Les mythes cosmogoniques et la cosmologie viennent du même fonds primitif, où ont puisé également toutes les sectes et écoles de l'Inde. Le Bouddha lui-même doit à la tradition brahmanique beaucoup de ses attributs, épithètes et légendes. Il reçoit, comme Çiva, des noms innombrables ; comme Brahmâ, il a un lotus pour trône ou pour matrice. Amitâbha, le Jina qui, dans le monde de la contemplation, répond au Çâkyamuni, est un « dompteur » d'hommes et règne sur les morts ; ne serait-il point un doublet du dieu Yama ? — D'augustes personnages et des lieux saints appartiennent à la légende brahmanique et à la légende bouddhique, Asita Devala, par exemple, et de fameux pèlerinages, comme Gayâ et Prayâga. — Enfin, certains thèmes mythiques et légendaires se retrouvent pareils des deux côtés. C'est ainsi que Govinda, le héros d'un des Sutta du Dîgha-Nikâya, entend des voix célestes, tout comme les grands acteurs de l'épopée aux moments décisifs de leur carrière. Quand le Bouddha

(1) « En été, ne passer qu'une nuit dans le même village et, dans la saison des pluies, séjourner en un seul et même endroit » (XIV, 46, 26).
(2) Cf. I-tsing, *Record*, p. 41.

fixe au fur et à mesure des besoins et des circonstances les règles de la discipline, il procède exactement comme les vieux *rsi* Dîrghatamas et Çvetaketu dont le Mahâbhârata a conté l'histoire.

Il est inutile d'accumuler un plus grand nombre d'exemples. Ce qui est secondaire, — costume, accessoires, usages, — est souvent brahmanique aussi bien que bouddhique, et originellement brahmanique, plutôt que bouddhique.

La doctrine aussi, en ce qu'elle a d'essentiel, a ses racines et ses pendants dans le brahmanisme ; non pas, il est vrai, dans le brahmanisme sacerdotal et traditionnel, mais dans ces aspirations novatrices et individuelles qui ont trouvé leur plus remarquable expression dans les Upanisad. On a, depuis longtemps, signalé la ressemblance des plus fameuses théories du bouddhisme avec les systèmes philosophiques qualifiés d'orthodoxes, avec le Sânkhya et le Yoga, en particulier. MM. Kern, Senart, Jacobi, Pischel, d'autres encore, ont établi l'étroite dépendance du bouddhisme. Oldenberg a consacré une de ses dernières œuvres à la recherche de ces rapports de filiation. Il suffira donc d'indiquer les plus frappantes communautés d'idées et de tendances.

Le but est le même : la poursuite du salut par la fin d'une existence limitée et misérable.

La méthode aussi : méthode de méditation et d'illumination ; la vérité ne peut être saisie que par une soudaine vision intérieure ; — méthode intuitive, désignée dans les textes comme une lumineuse apparition. Les mêmes moyens artificiels sont recommandés de part et d'autre pour assurer le courant régulier de la méditation créatrice : fixation de la pensée sur un concept déterminé ; exercices d'inspiration et d'expiration conscientes.

Quant aux idées et aux théories, elles ont souvent leur point d'attache dans l'enseignement des Upanisad. Impermanence de toutes choses, recommencement indéfini d'une existence douloureuse, impossibilité d'échapper aux conséquences de ses actes, affirmation de la guérison possible et d'un bonheur durable dans le repos absolu, ces doctrines qui, dans les Upanisad, sont les corollaires du dogme de l'Etre Un et sans second, ont pris le Bouddha par le cœur et le cerveau. Il les a fait passer au pre-

mier plan et, saisi de compassion pour ceux que le dédain brahmanique laissait dans l'ignorance de la voie salutaire, il les a prêchées à qui les voulait entendre. Elles étaient ésotériques ; il en a fait un levain de vie spirituelle pour les multitudes. Elles étaient pénétrées d'intellectualisme et faisaient dépendre le salut de la connaissance et de l'adhésion à un dogme ; il les a transportées sur le terrain de la psychologie et de la morale. La loi de l'acte et du fruit est mise en valeur et devient la pierre angulaire du système. La formule des quatre Vérités, empruntée à la théorie médicale et au Yoga, prend une signification plus religieuse. Les éléments du Pratîtya-Samutpâda et la notion même d'un enchaînement mécanique des causes et des effets ont été certainement élaborés dans des écoles plus anciennes ; mais le bouddhisme utilise ces données pour expliquer l'origine de la souffrance et faire connaître la voie de la guérison.

Brahmanique ou bouddhique, la théosophie a vécu des mêmes concepts et s'est servie des mêmes schèmes, de la même terminologie, des mêmes images. Conduite, ascèse et sagesse sont les trois sphères de l'activité religieuse, d'après les Upanisad ; conduite, concentration de la pensée (1) et sagesse, les trois agrégats de la doctrine, d'après le bouddhisme. La théorie des dhyâna et des samâpatti est yogique dans ses parties essentielles. Sankhyennes, à bien des égards, l'ontologie et la psychologie. D'importants concepts et leur expression viennent des Upanisad et se retrouvent dans le Vedânta : même dans le sommeil, la pensée de bodhi progresse et s'épanouit (2) ; les bhiksu qui ont le cœur apaisé se retrouvent partout, parce qu'ils s'identifient avec toute chose (3) ; on ne procure, ni ne fait naître le nirvâna, mais, comme le *brahman*, il « est ». Le bouddhisme a beau nier l'âme individuelle et l'âme universelle ; il fait un grand usage du mot *âtman* et ne craint pas d'employer *paramâtman*, le moi suprême (4). Quand il dit de l'apaisement définitif : « Lui seul est

(1) Le bouddhisme, voie moyenne, ne pouvait faire du *tapas* un des facteurs du salut. Il l'élimine donc, mais hésite sur la manière de le remplacer : ici *samâdhi*, là *citta*, ailleurs *jñâna*.

(2) Cf. *BCA*. I, 19, et *Çat. Br.* X, 5, 3, 1.

(3) *Sabbadhi sabbattatayâ*, *Majjh. N.* I, 335, etc.

(4) « Monte sur ce char... et marchant vers le Paramâtman, tu n'iras pas dans les régions infernales » (*Jat. M.* XXIX, 58). On remarquera dans

un, un », il démarque, pour l'appliquer au nirvâ*n*a, la formule antique qui affirmait l'unité de la substance.

Les analogies ne sont pas moins fréquentes en ce qui concerne la discipline et la pratique de la vie religieuse. Il s'en faut, par exemple, que tous les bhik*s*u soient des bouddhistes. Comme le Sangha, le Yoga semble n'avoir pas admis ceux qui sont atteints de certaines maladies. Il est interdit aux moines de manger en dehors des heures réglementaires et de garder des provisions pour le lendemain ; mêmes défenses sont faites à tous les brahmacârin. Comme la théosophie brahmanique, le bouddhisme garde souvent les mots, mais leur donne un sens plus spirituel. A celui qui veut sacrifier, on dit, non pas : « Il n'y a pas de sacrifice ; il n'y a pas de libation », mais : Le vrai sacrifice est celui où l'on ne tue aucun être vivant et qui consiste dans la rectitude des vues, des volontés et des activités » (*Dîgha-N.* II, 352 sqq.). Le mot de brahmane désigne maintenant l'idéal de l'homme religieux, et le saint qui mérite ce titre ne le reçoit pas de son père, ni de sa mère, ni de maîtres spirituels ou des dieux (*Mil. P.* p. 226) (1). Le Grand Homme n'est pas toujours l'être exceptionnel qui a la langue longue et mince, une protubérance au sommet de la tête, une roue sous la plante des pieds. Comme Çâriputra lui demande ce qu'on appelle un Mahâpuru*s*a, le Bienheureux lui répond : « Quand on a le cœur affranchi, on est un Grand Homme ; sinon, non » (*Sam*y*. N.* V, p. 158).

On peut relever bien des traits communs au bouddhisme et aux religions sectaires. Ces ressemblances viennent souvent de ce que ces divers systèmes sont nés d'un même sol nourricier et ont subi l'influence de milieux tout pareils. Dans un grand nombre de cas, elles attestent surtout le pouvoir d'accommodation qui de bonne heure a caractérisé la religion de Gautama.

La théorie des bouddhas successifs, apparaissant pour sauver l'humanité dans les temps de grande détresse, rappelle de près la doctrine relative aux avatars de Vi*s*nu (2). — La légende

le même ouvrage les expressions *âtmavant*, « qui est en possession de son âme » et *âtmakâma* (XVIII, 22).

(1) Lire le 26e chapitre du Dhammapada, avec son refrain : « Voilà celui que moi, j'appelle un brahmane ».

(2) Sont-ce les avatars qui furent copiés sur les séries de bouddhas, ou

et même la théologie ont fait une place aux nombreuses catégories de divinités populaires : les *devatâ*, qui par milliers ont élu domicile dans certaines localités et auxquelles le Bouddha ordonne de rendre un culte (*M. Parin. S.* I, 26 sq.) ; les *yaksa* et les *nâga*, qui, tantôt hostiles, tantôt secourables, jouent un rôle jusque dans la « biographie » du maître ; les *preta*, héros de tant de récits qu'un des recueils du Sutta-Pitaka leur est entièrement consacré (1). — Se conformant à une idée généralement répandue dans l'Inde, le bouddhisme impute une importance décisive à « la dernière pensée » (2). Les manifestations de piété ardente qui caractérisent la *bhakti* sectaire se produisent aussi dans l'Eglise bouddhique. Comme les adorateurs de Visnu, les dévots du Bouddha et des grands bodhisattva sont tenus de renoncer formellement au fruit de leurs bonnes œuvres, s'ils veulent qu'elles profitent à leur progrès religieux (3).

Caractères différentiels. — A. *Le droit de l'individu, en matière de religion, est déclaré imprescriptible.* Si le bouddhisme, à la fois théosophie et religion, a pris aux Upanisad à peu près tout ce qu'il a de théosophique, à la double tradition brahmanique et sectaire à peu près tout ce qu'il a de religieux, que reste-t-il donc qui soit bien à lui ? Toute son originalité ne serait-elle pas d'avoir juxtaposé des éléments tirés de ces sources diverses ?

Nous pouvons écarter tout de suite cette hypothèse ; elle ferait

l'inverse ? Ni l'un, ni l'autre, peut-être. Vishnouïtes et bouddhistes ont pu donner la même réponse à une question qui se posait aux uns comme aux autres.

(1) Presque dès l'origine, l'animisme s'introduit dans une religion qui, en vertu de ses principes, semblait devoir lui être réfractaire. Les upâsaka qui élèvent des stûpa en l'honneur des ongles et des cheveux du Bouddha pensent évidemment que ces rognures humaines sont pénétrées de la personnalité de leur premier propriétaire. Le 18e Sutta du Dîgha-Nikâya a pour cadre une visite que, tôt après sa mort, le roi Bimbisâra vient faire au Bouddha. On prescrit aux néophytes de porter dans un lieu solitaire une offrande aux défunts. Etc.

(2) D'après Anuruddha, la puissance du *patisandhicitta*, de la « pensée de jointure », est l'effet naturel de l'union, *patisandhi*, qui associe étroitement au vijñâna final d'une vie le vijñâna initial d'une deuxième vie, héritière de la première (*Abhidh. S.*, p. 149 Aung.). La dévotion populaire a préféré voir là une action miraculeuse des Grands Compatissants.

Le roi Milinda proteste contre cette croyance (p. 80) et Açvaghosa en montre l'absurdité (*Sûtrâlamk.*, p. 84, Huber).

(3) Le « grand amour » d'un bodhisattva consiste « à donner aux créatures sa vie et ses vertus sans attendre de récompense » (*Çiks.*, p. 146).

de l'histoire du bouddhisme une énigme inexplicable. Cette religion s'est manifestée comme un organisme fort et vivace ; il est impossible qu'elle n'ait été qu'un agrégat sans cohésion de matériaux hétérogènes. En outre, les différents apports que nous avons signalés sont loin d'avoir eu tous une importance égale. Ce que lui a donné la théosophie brahmanique compte infiniment plus que les très nombreux, mais très accidentels emprunts qu'elle a pu faire à la tradition sacerdotale et à l'hindouïsme. Aux Upanisad, elle doit ce qui a été son centre et son cœur ; les autres éléments sont restés à la périphérie. Le bouddhisme est autre chose qu'un amas de doctrines mal coordonnées.

On a souvent attribué les succès du bouddhisme aux moyens qu'il a employés pour faire la conquête des âmes, la prédication, l'organisation de la communauté, la propagande, la mise au premier plan des considérations morales. A supposer même que ces procédés appartiennent en propre au bouddhisme, remarquons qu'ils n'ont pu se montrer vraiment efficaces qu'à l'origine de l'institution. Une supériorité de cette nature s'émousse à la longue. Pour vivre aussi longtemps et avec autant de puissance, le bouddhisme a dû, par son principe et non pas seulement par ses moyens d'action, donner satisfaction à une certaine forme de besoins religieux.

Est-ce la personnalité du fondateur qui a tout fait ? On peut faire aussi grande qu'on voudra la part de cet homme exceptionnel. Son succès s'explique surtout parce qu'il fut l'interprète éloquent des aspirations et des espérances qui agitaient l'âme de ses contemporains. Qu'y avait-il donc de nouveau et d'impérieux dans les idées et les besoins qui sont venus battre en brèche l'édifice traditionnel de la religion ?

Nous pouvons répondre à cette question d'une manière inductive en examinant quelques passages du Buddhacarita, le fameux poème dans lequel Açvaghosa a raconté l'enfance du Bouddha et les débuts de sa carrière. Le conflit de l'esprit ancien et de l'esprit nouveau s'y reflète à merveille.

Siddhârtha en est à sa quatrième « rencontre ». L'ascète lui a dit : « J'ai quitté ma maison pour être délivré. Dans ce monde dont la loi est la mort, je cherche le lieu du bonheur et de l'immortalité. Solitaire... habitant n'importe où, au pied d'un arbre,

dans le désert, je marche vers le but suprême, sans possession, sans attente, vivant d'aumônes ». Parlant ainsi, il s'envola comme un oiseau et Siddhârtha, *saisissant ce que signifie le mot dharma*, fixa son esprit sur le moyen de réaliser l'*évasion* (V, 17-21). — Le prince demande à son père l'autorisation de se consacrer tout entier et immédiatement à la vie religieuse. Çuddhodana repousse cette prière et oppose l'ancienne conception du devoir à la nouvelle : « Il n'est pas temps pour toi de te vouer au dharma. On dit que, dans la première partie de la vie, la pratique de la religion est pleine de maux, parce que l'esprit est encore volage... Ta religion, héros vaillant, c'est l'héroïsme. Abandonner ton père, ce serait de l'irréligion... Pour le moment, acquitte-toi des devoirs de chef de famille. C'est pour l'homme qui a joui des plaisirs de la jeunesse qu'il est délicieux d'entrer dans la forêt de la pénitence » (V, 30 sqq.). Çuddhodana veut qu'on observe la règle établie : « pour le moment » (*tâvat*). Il invoque l'autorité d'autrui : « on dit ». — Comme son père n'a pu le garantir contre la maladie et la mort, le Bodhisattva lui dit : « Ne t'oppose pas à mon dessein. On n'a pas le droit de retenir un homme qui désire s'échapper d'une maison en feu » (V, 37). — Siddhârtha tourne le dos à l'ancien dharma. Il quitte Kapilavastu, laissant son père, son enfant, son peuple, l'esprit résolu et bannissant toute autre pensée (V, 83). — Il charge Ca*nda* de porter à son père un message consolateur : « Tu dis : Il est parti à un mauvais moment pour la forêt ; sache qu'il n'est pas de mauvais moment pour le devoir religieux (*dharma*), puisque la vie est si fragile. Aussi ma résolution est prise ! C'est aujourd'hui même que je veux chercher mon bien suprême. Quelle confiance pourrait-on mettre dans la vie, quand la mort est notre adversaire ? » (VI, 21, 22). — Le fidèle cocher ne comprend pas. Il dit à son maître : « Assurément, tu n'abandonneras pas le vieux roi qui t'adore, comme un mécréant abandonne la bonne religion » (VI, 31). — Siddhârtha n'a pas trouvé dans la forêt ce qu'il y est venu chercher ; là aussi règne la tradition. Il dit au chef des ascètes : « Vous êtes semblables à de grands sages demeurant fermes dans les devoirs religieux qui ont été établis autrefois » (VII, 49). Il quitte donc l'ermitage, comme il avait quitté la ville. — Yaçodharâ ne comprend pas

mieux que Ca*nd*a. Elle se plaint ; elle rappelle les précédents et invoque les rites qui l'ont unie à Siddhârtha : « S'il veut pratiquer la vie religieuse en m'abandonnant comme une veuve, moi sa légitime épouse, où est sa religion, à lui qui veut se mortifier sans que sa femme légitime partage ses mortifications ? » (VIII, 61). — Deux ministres ont été envoyés au chef de l'ermitage pour ramener Siddhârtha. L'ascète leur dit : « Bien résolu à ne revenir que si son dharma l'exige, il est parti, en quête de libération, pour aller trouver Arâ*d*a (IX, 6). Le bodhisattva n'a donc plus qu'une règle de conduite, le devoir religieux tel qu'il le conçoit. — Çuddhodana implore de nouveau ; il fait valoir d'autres arguments : « Viens, toi qui aimes ton devoir (*dharma*). Abandonne ton dessein pour accomplir ton devoir... La compassion est la vraie religion (*dharma*). La religion n'est pas seulement pratiquée dans les forêts ; l'ascète peut être sauvé dans une ville aussi. Les vrais moyens sont la pensée et l'effort. La forêt et les marques distinctives sont des preuves de timidité. Le salut a été acquis aussi par des maîtres de maison » (IX, 15 sqq.). Mais comment Siddhârtha pourrait-il être accessible à de tels raisonnements ? Le père et le fils ne parlent plus la même langue : « Quand il s'agit d'obtenir un objet mondain, on peut parler d'inopportunité, puisque, dit-on, le temps est nécessairement lié à toute chose... Mais pour une félicité vraiment digne d'éloge, tous les temps sont propices » (IX, 38).

Grâce au témoignage d'Açvaghosa, nous savons quelle fut l'œuvre du Bouddha. Le grand réformateur a proclamé le droit et le devoir de l'individu. Il a laissé les rites traditionnels et mis à la place une religion intérieure. Il a brisé les vieux cadres. A une religion qui distinguait dans la vie la part du sacré et celle du profane, il a substitué la religion intégrale. Peu importe que le contenu de la doctrine soit nouveau ou emprunté ; peu importe aussi qu'il n'y ait pas eu une grande ressemblance entre le fondateur réel du bouddhisme et la figure que la dévotion a imaginée et glorifiée. De toute façon, la naissance du bouddhisme a été, pour l'Inde, un fait considérable, puisqu'il annonce une autre conception du rôle de la religion. Ce que les prophètes furent pour la Judée, Lao-tsé pour la Chine, la religion mystique pour la Grèce, le bouddhisme l'a été pour la vallée du Gange

et, de proche en proche, pour une grande partie de l'Asie.

D'autres sources confirment-elles ce que raconte Açvaghosa ? C'est ce qu'il nous faut examiner. Nous ne devons pas naturellement nous attendre à ce que les idées que nous venons de relever comme inscrites plus ou moins inconsciemment au programme du Bouddha aient régné toujours et partout dans son Eglise. Qu'il nous suffise du moins de démontrer qu'elles y ont joué le rôle de ferment et qu'elles ont imprimé à la religion nouvelle son caractère propre.

B. *La religion est devenue personnelle.* La foi du charbonnier ne suffit pas pour être sauvé. « Le dharma a été bien proclamé par le Bienheureux » ; cela n'empêche pas qu'il ne doive être « personnellement connu par les créatures intelligentes » (1). Acquérir la vérité par soi-même et la faire connaître aux autres, voilà en quoi consiste la première des cinq sciences propres aux bodhisattva, l'*âtmavidyâ* (*MSA.* XVIII, 25).

C. *Ayant son siège dans le for intérieur de l'individu, la religion est pénétrée de psychologie.* Le bouddhisme s'intéresse peu aux effets extérieurs et immédiats de la conduite. Ce n'est pas l'acte matériel qui vaut, mais les sentiments, les volontés, les idées qui ont déclenché et dirigé cet acte. Il est insensé de se soumettre à de pénibles épreuves ou de s'abstenir de nourriture, comme si les mortifications et les privations étaient par elles-mêmes un mérite ou une source de puissance ! Agir par des rites ou des formules sur le prochain, sur les choses ou sur les phénomènes, toute cette sorcellerie ne concerne pas la religion. Celle-ci ne reconnaît qu'un miracle, l'opération psychologique par laquelle on détermine une conversion ou éveille le savoir. Comme, d'ailleurs, le bien et le mal sont dans l'état psychique de l'agent, il doit nettoyer, non sa personne, mais son cœur et faire du dedans cette épuration nécessaire. Ablutions, rites, formules, tout cela ne peut avoir qu'une valeur symbolique. Ce qui se passe dans l'âme du sujet, cela seul importe réellement.

L'âme du sujet ? Y a-t-il une âme dans les individus ? Non,

(1) *Svâkkhâto Bhagavatâ dhammo... paccattam veditabbo viññûhi.*

assurément, si l'on appelle âme un principe un et permanent, ayant une forme propre. Les Védantins et les Sânkhya, qui affirment la réalité de l'âme, soutiennent que cette âme a pour « forme » la connaissance. Aux premiers, on répond : Si l'âme a pour forme la connaissance, elle n'est pas quelque chose de permanent. On dit aux Sânkhya : Si l'âme a pour forme la connaissance, ne dites pas qu'elle est une pour le même individu, mais qu'elle est une pour tous les sujets qui connaissent (*BCAp.* IX, 67). Il n'est pas d'âme-substance, mais il y a des phénomènes psychiques et l'on peut se servir du mot âme pour désigner collectivement une série continue de ces phénomènes, enchaînés les uns aux autres. Rien n'empêche qu'on ne parle d'une psychologie bouddhique.

Si nous étendons à l'ensemble des hommes une analyse qu'Asanga a faite à propos des bouddhas, nous reconnaîtrons que trois facteurs agissent en chaque instant successif pour déterminer la vie morale des individus : le « fondement », *âçraya*, c'est-à-dire l'état psychique à un moment donné ; — la volonté ou tendance, *âçaya*, qui détermine qualitativement le prochain état psychique ; — l'acte, karman, par lequel se réalise la volonté et dont dépend la destinée ultérieure de la série. D'un bouddha à l'autre, aucune différence ; ces trois faces de leur personnalité sont semblables. Au contraire, les créatures humaines sont des continuités dissemblables. Autant d'individus, autant de manières d'être. Et comme l'âçraya se modifie sans cesse au cours des expériences successives, les réactions du sujet sont elles-mêmes variables : le condamné qu'on mène au supplice « voit un autre monde » (*BCA.* II, 44). Il appartient à la religion d'agir sur une série psychique et d'y provoquer une de ces volte-face décisives qui changent pour un homme le sens de la vie.

Il va sans dire que la tendance psychologique s'est manifestée dans le bouddhisme avant qu'aucune théorie eût été élaborée à propos des processus qui se développent dans l'âme. Il y a eu là un de ces phénomènes d'aperception qui jouent un si grand rôle dans l'histoire de la pensée humaine. Peu à peu, l'esprit a vu les choses sous l'aspect de la psyché, comme en Grèce il les a vues sous l'aspect du kosmos ; à Rome, sous celui de la cité.

De là les observations morales qui se présentent fréquemment dans la littérature. La Jâtaka-Mâlâ, par exemple, est pleine de phrases sentencieuses (1). Les ouvrages de Çântideva et de son commentateur Prajñâkaramati ne sont guère moins riches (2). La légende elle-même abonde en motifs qui sont d'une remarquable vérité psychologique. N'est-il pas naturel que Siddhârtha, sous le coup de la vive émotion religieuse que vient de lui donner la rencontre de l'ascète, soit violemment heurté par le chant des femmes du palais, et plus dégoûté encore, quand il les voit dans les poses abandonnées du sommeil (3) ? Contre sa volonté, le cocher Ca*nd*a facilite la fuite de son maître, car il est « comme possédé par une pensée qui vient d'ailleurs » (*Buddhac.*). Quand le Bouddha se rend à Kapilavastu pour voir les siens, Râhula ressent près de ce çrama*n*a inconnu un trouble mêlé de tendresse et, comme s'il avait le pressentiment que c'est son père, importune de ses questions sa mère Yaçodharâ (*M. Vu*, III, p. 257 sqq.).

Sur la manière dont les phénomènes religieux sont préparés et engendrés, sur leurs caractères et leurs effets, les observations sont si nombreuses que, rassemblées et classées, elles pourraient faire la matière d'un traité de psychologie bouddhique. Nous avons déjà passé en revue les plus importantes manifestations de la vie spirituelle, la conversion, les exercices, les contempla-

(1) En voici deux ou trois tirées des huit derniers chants : « La vertu est plus plaisante, quand elle se trouve dans une personne de haut rang. » — « La réputation injustifiée qu'il possède une vertu agit comme un éperon sur l'homme de cœur. » — « Le bonheur obtenu n'a plus de charme ; celui qu'on connaît par ouï-dire a bien plus d'attrait. » — « Les serviteurs aboient contre les gens que leurs maîtres n'aiment plus. » — « Les gens du commun, dont l'esprit est habitué à la souffrance, sont moins affectés de leurs peines que des hommes de haut rang. »

(2) « Quand le dard de la haine s'est enfoncé dans le cœur, il n'y a plus pour l'esprit ni calme, ni joie, ni sommeil, ni assiette » (*BCA.* VI, 3). — « Si vous êtes mécontent de n'avoir pas obtenu ce que vous vouliez, votre mauvaise humeur ne vous procurera pas l'objet désiré ; toute la différence c'est que vous détruirez votre propre bien-être » (*BCAp.*, p. 173).

(3) Au récit traditionnel ; le Milinda-Pañha ajoute un trait qui fait encore mieux ressortir combien le cœur du prince est bouleversé. Un des dieux de la suite de Mâra veut dissiper la tristesse de Siddhârtha : « Seigneur, Seigneur, lui dit-il, quitte cette détresse. Dans sept jours, tu auras les sept trésors du monarque universel et tu règneras sur le monde ». Mais, comme si une barre de fer chauffée tout un jour et brûlante de part en part était entrée dans le trou de son oreille, ainsi entrèrent ces paroles dans l'oreille du Bodhisattva et, à l'émoi qu'il sentait déjà, s'ajoutèrent le trouble, l'anxiété et la crainte (p. 285 sq.).

tions mystiques, la marche à l'Illumination. Il suffira donc de quelques remarques pour montrer combien l'analyse psychologique a été parfois profonde et extensive.

Le travail religieux met en œuvre toutes les puissances de l'âme. La sensibilité, d'abord. Une commotion, *samvega*, se produit dans le cœur d'un individu et l'incline vers les pensées salutaires. Les causes de cet ébranlement peuvent être diverses : la crainte de la souffrance et du mal ; l'épouvante de la mort ; l'effroi causé par le trépas d'autrui (1) ; les terreurs infernales ; la parole religieuse. C'est le sa*m*vega qui oblige l'homme à agir sans délai : « Qu'on ne dise pas : je me préparerai à la mort, quand elle sera proche. Quand elle sera proche, il sera trop tard » (*BCA*. VII, 7) ; et qui fait naître la volonté religieuse, le *dharmacchanda* (*Ib*. VII, 39). La sensibilité est salutaire par la honte dont elle est constamment accompagnée (2) : « Armé de honte, le bodhisattva est comme l'air ; ni l'un ni l'autre ne sont salis par les choses du monde » (*MSA*. XVIII, 9). Par la pitié, elle est une source vive et toujours croissante d'énergie pour le bien (*MSA*. XVII, 50). Elle se manifeste dans la foi qui, elle aussi, est une ouvrière d'énergie.

La volonté ne joue pas un rôle moins considérable. Elle est à la fois une cuirasse, *sannâha*, et une arme offensive, *prayoga* ; une sauvegarde et un accroissement de la personnalité : « Comment se garde-t-on ? En faisant naître la volonté, en luttant, en déployant de l'énergie, en appliquant son esprit à ce que ne se produisent pas les états d'âme fâcheux » (*Çiks*. p. 356). Et « qu'est-ce que l'accroissement de la personnalité ? C'est l'accroissement de la force et de la persévérance » (*Ib. Kâr*. 23a). Faculté merveilleusement efficace, la volonté peut inhiber la douleur et la remplacer par un sentiment de bien-être (3). Il

(1) « Comment ne comprends-tu pas que tu te trouves dès maintenant dans la gueule de Mrtyu ? » — « Ne vois-tu pas tes compagnons de labour mis à mort l'un après l'autre ? » (*BCA*. VII, 4 sq.).

(2) Comme le dit la Jâtaka-Mâlâ (p. 77), la honte est un sentiment de pudeur et de dignité qui empêche l'honnête homme de transgresser les règles de la bonne conduite.

(3) « La joie du sacrifice accepté ne laissa pas de place dans l'âme du roi à la souffrance causée par la mutilation de son corps et empêcha son esprit d'être plongé dans l'affliction. La peine l'assaillait à chaque coup de couteau ; mais, arrêtée par cette félicité, elle ne pouvait pénétrer son es-

dépend donc de l'homme d'avoir une sensation de plaisir ou une sensation de souffrance, et l'une des formes du samâdhi consiste à faire surgir la première en toute circonstance, même au milieu des tortures (1). Bien mieux, lorsque deux résidus psychiques (*vâsanâ*) sont en conflit l'un avec l'autre, la volonté peut faire que l'impression salutaire l'emporte sur l'impression funeste (2).

Quant à l'intelligence, il est inutile de rappeler longuement son importance religieuse. Nous savons que, tout entière, la vie est sous la domination de l'esprit, *citta* : « Par l'esprit, on obtient l'Illumination ; par l'esprit, une des cinq destinées ; en dehors de l'esprit, il n'est aucune détermination de bonheur ou de malheur » (*Çik*s. p. 121).

Deux ou trois doctrines particulières méritent de retenir encore notre attention.

Tout d'abord, remarquons que les auteurs insistent sur la dépendance réciproque des phénomènes moraux. Les états d'âme naissent les uns des autres ; la disparition de ceux-ci entraîne la perte de ceux-là. Leur ordre implique des théories psychologiques qui devront être examinées de près quand on disposera d'un plus grand nombre de points de comparaison.

Veut-on savoir, par exemple, comment on va de la souffrance au salut ? Voici quels sont les intermédiaires posés par le Sa*m*yutta-Nikâya (XII, 13) : la souffrance, condition de la foi ; la foi, de la joie ; la joie, de la satisfaction ; la satisfaction, de la sérénité ; la sérénité, du bonheur ; le bonheur, de la concentration ; la concentration, de la connaissance exacte ; la connaissance exacte, du dégoût ; le dégoût, du détachement ; le détachement, de la délivrance. — Des trois opérations par lesquelles on acquiert la connaissance religieuse, parole d'autrui, réflexion, réalisation personnelle, la première est cause de dévotion ; la

prit ; on eût dit qu'elle était lasse d'être toujours repoussée de ci de là » (*Jât. M.* VIII, 44 sq.).

(1) *Çik*s. p. 181 ; *BCAp.* VI, 14. Ce samâdhi porte le nom de *Sarvadharmasukhâkrânta*, « pénétré de bonheur dans toutes les conditions ».

(2) Si le magicien s'éprend de la femme qu'il a créée par ses sortilèges bien qu'il sache qu'elle est « vide », c'est sa faute. Pour qu'il ne tombe pas dans cette misérable erreur, il faut cette « intimation » (*nirdeça*) : Vide ! de manière que se produise en lui, par la force de sa volonté, l'élimination de l'idée d'existence (*BCAp.* IX, 32).

seconde, cause de contentement ; la troisième, cause de compréhension (1). — « Celui qui a la foi et la vigilance s'applique à acquérir l'énergie par laquelle il réalisera pleinement les états qui sont causes de foi, causes de vigilance. Celui qui a foi, vigilance, énergie, fera tous ses efforts pour avoir la clarté de conscience grâce à laquelle il ne laissera pas péricliter les dharma propices à l'Illumination. Celui qui a foi, vigilance, énergie clarté de conscience, s'efforcera d'avoir l'emploi et, par l'emploi, il saura ce qui est comme étant, ce qui n'est pas comme n'étant pas » (2). L'ordre d'évolution est en général l'ordre croissant de la valeur. C'est le contraire, quand les phénomènes disparaissent les uns après les autres. Ces arrangements permettent donc de se faire une idée de l'importance attribuée aux diverses parties de la religion (3).

La psychologie religieuse s'accompagne d'applications pédagogiques. Les bouddhistes, en effet, ont senti avec force qu'une appropriation était la condition nécessaire du succès. Le sujet est un terrain qu'il faut préparer à recevoir la bonne semence.

L'adaptation de l'individu doit être, non pas intellectuelle, mais religieuse. Pour « comprendre », il ne suffit pas d'entendre la vérité transmise par un guru. L'enseignement du Bouddha ne prend racine que dans le cœur d'un bhiksu digne de ce nom, c'est-à-dire débarrassé de toute souillure. Comment la vérité pourrait-elle coexister avec la haine ? (*BCA*. IX, 45). L'amour de l'argent et des honneurs affaiblit aussi ce qui est spirituel dans l'homme (*Çiks*. p. 104). Mais il ne suffit pas de détruire le mal ; il faut créer la tendance au bien. Ce qu'Asanga dit à propos des six pâramitâ peut être étendu à toute l'éducation religieuse : « La perfection de charité a pour cause le résidu psy-

(1) *Çruta* : *bhakti* ; *cintâ* : *tusti* ; *bhâvanâ* : *buddhi*.

(2) *Çiks*., p. 357. Le fragment a évidemment laissé de côté la première des cinq étapes, où la foi était seule en cause.

(3) Un des plus curieux est celui qui expose le graduel déclin de la Bonne Loi : les éléments les plus spirituels succomberont les premiers. Disparaissent d'abord les « obtentions ». Puis la méthode : les contemplations extatiques, les intuitions, les quatre Voies et leurs fruits. Plus tard, le savoir, c'est-à-dire l'Abhidharma, pour commencer ; puis les Sûtra ; enfin le Vinaya. Les symboles tombent ensuite dans l'oubli : robes, bols, curedents, etc. Ce qui sera le plus tenace, ce sont les reliques. Cf. *J. P. T. S.* 1886, p. 23.

chique laissé par l'exercice antérieur de la charité » (*MSA.* XVI, 52 sqq.). Qui a donné donnera, et donnera toujours plus facilement. La discipline, l'extase, la patience deviennent plus aisées et plus puissantes à mesure qu'on les pratique.

De ces deux principes, nettoyage et utilisation des vâsanâ, découle toute la pédagogie. Ils doivent être appliqués par le maître et par l'élève. Le premier profitera des vâsanâ existantes (1) et saura en faire naître de favorables (2). Le second se rappellera qu'il n'est aucune difficulté dont ne vienne à bout une pratique persévérante : en s'exerçant à supporter de petites douleurs, on apprend à en supporter de grandes (*BCA.* VI, 14). Toujours sur ses gardes, le bhik*s*u ne se mettra pas en colère, quelque juste motif qu'il ait de s'irriter. « Et pourquoi ? Parce que la pente agit et que, plus tard, sa colère naîtrait de l'absence de pitié » (*Çik*s. p. 165).

Seule, une lente discipline peut produire cette transformation intérieure. « Par la discipline, disait Asanga, épanouissement de la personnalité » (*MSA.* XVI, 2). C'est la discipline qui assure la puissance et la continuité de la vie religieuse (*Madhyamakâvatâra*). D'elle dépend la manière dont l'individu réagit, quand une impression lui vient du dehors ; elle crée l'âçaya, cette tendance qui collabore avec l'objet à la formation de la sensation. Pour qui a l'âçaya, tout dans la nature est une prédication de la Loi. Le futur Bouddha est regardé par des centaines de millions de bodhisattva ; et voici, il a l'aspect de ceux qui le regardent (3). Comment se fait-il que la pratique des « dix bonnes

(1) Maudgalyâyana instruisait deux disciples. Malgré ses soins, ceux-ci ne faisaient aucun progrès. Çâriputra lui demanda ce qu'il leur apprenait. « A l'un, j'enseigne l'impureté du corps ; à l'autre, le contrôle de la respiration. » — « De quelle caste sont-ils ? » — « L'un était blanchisseur ; l'autre, forgeron. » — « Enseigne donc au forgeron l'aspiration et l'expiration ; au blanchisseur, l'impureté du corps. » Ainsi fit Maudgalyâyana. Le blanchisseur était habitué à laver des vêtements ; la méditation d'impureté entra facilement dans son esprit. Le forgeron savait ce que c'est que souffler ; les exercices d'inspiration et d'expiration furent un jeu pour lui. Tous deux arrivèrent à la dignité d'arhat (*Sûtrâlam*k*âra*, XLII).

(2) Une pauvre femme s'étonnait un jour qu'Anâthapi*nd*ada, si riche et si généreux, s'en allât de porte en porte demander l'aumône pour le Bienheureux. On lui fit observer qu'Anâthapi*nd*ada voulait mettre les autres à même de faire l'expérience de la charité (*Av. Çat.* VI, 5).

(3) Lal. V., p. 8. Dans le Mahâvastu, vol. II, p. 309, le même miracle est produit par l'*adhimukti* (cf. p. 394). Des dieux viennent rendre hommage au Bodhisattva, assis sous l'arbre de l'Illumination. Suivant leur

voies de l'action » — ne pas tuer, voler, forniquer, etc. — fasse de ceux-ci des auditeurs, de ceux-là des bouddhas individuels, de ces autres des bodhisattva ? Cette différence vient de la préparation spirituelle qui n'a pas approprié de la même manière ces diverses catégories d'êtres : les premiers ont la pensée bornée, une pitié insuffisante, le savoir qui résulte de la parole d'autrui ; les seconds n'ont ni la grande compassion, ni l'habileté dans les moyens ; seuls, les bodhisattva réalisent toutes les conditions nécessaires (1).

On n'enseigne pas seulement par la leçon directe. La suggestion et l'exemple sont souvent d'une très grande efficacité. L'attention des théologiens s'est dirigée aussi vers cet ordre de faits. Puisque le bien est contagieux tout autant que le mal, la religion doit profiter de cette propriété.

De l'acte religieux se dégage une force, sorte de magie spirituelle qui peut changer profondément l'âme de ceux sur qui elle déploie ses effets (2). Ce n'est là du reste qu'un cas particulier d'une loi générale. Dès qu'ils atteignent une certaine intensité, les sentiments, les volitions, les idées, bref, tous les états psychiques acquièrent un pouvoir de rayonnement qui agit à de lointaines distances. Cette expansion, *sphurana*, est d'autant plus grande que l'énergie est plus concentrée dans sa source. Religieuse, elle est irrésistible. Quand il n'était encore que bodhisattva, le Bouddha avait « une sérénité faite d'amour qui se répandait autour de lui et pénétrait si bien les cœurs des hôtes de la forêt et des animaux féroces qu'ils cessaient de se faire du mal les uns aux autres et vivaient comme des ascètes »

« foi », l'arbre est pour eux en or, en argent, en lapis-lazuli, etc. ; les gens grossiers ne voient qu'un homme assis sur une poignée d'herbe.

(1) Le pouvoir que possède un état d'âme de transformer les choses du dehors, — « pour les méchants, les choses du dehors sont viles ; elles sont nobles, pour les êtres saints », — est un des arguments dont Asanga se sert pour démontrer l'instantanéité des « conformations » (*MSA*. XVIII, 83).

(2) Une légende met en conflit la magie et la religion, celle-ci annulant celle-là, tout en se révélant aussi par une action mécanique. Pendant que le Bodhisattva est assis au pied d'un arbre et plongé dans le premier des quatre dhyâna, cinq *rsi* qui volaient à travers les airs sont brusquement arrêtés au moment où ils passent au-dessus de lui : « la splendeur qui émane de son *dhyâna* a paralysé la force de la *rddhi* » (*M. Vu*, II, p. 45 ; *Lal. V.*, p. 129).

(*Jât. M.* I, v. 8) (1). Tous les saints possèdent, à des degrés divers, ce pouvoir d'irradiation. Dans les magnifiques nuits de l'Inde, la forêt de Gosinga brille d'une pure beauté. Ce qui vient encore ajouter à la splendeur de la nature, c'est la présence d'un bhiksu qui, apaisé, maître de lui, l'esprit concentré, prend cette résolution : « Je ne m'en irai de ce siège que quand mon cœur sera libéré de toute infection » (*Majjh. N.* I, p. 219). « Le parfum d'une fleur ne saurait aller contre le vent, non pas même celui du santal ou du jasmin ; le parfum des gens de bien va contre le vent. L'homme de bien parfume toutes les directions » (*Dhp.* v. 54).

On ne peut être malheureux ni méchant au contact de la sainteté. « Dans le temps où le Bouddha vivait dans le monde, tous les êtres abhorraient le mal » (*Sûtrâl.* p. 192, Huber). « En touchant au mont Sumeru, les oiseaux et les daims prennent la couleur de l'or ; en touchant au Bouddha, les hommes vils deviennent des hommes nobles » (*Ib.* p. 245) (2). La religion met en œuvre cette puissance de communication. « Comment un bodhisattva mûrit-il les créatures par la patience ? Quand un autre lui fait du mal, il pense : C'est un bienfaiteur, et il supporte une offense même brutale. Sa patience est le moyen dont il se sert pour gagner au bien ceux qui l'outragent » (*MSA.* VIII, 18). — « Quiconque, mû par l'amour du bien ou par la compassion, sacrifie pour l'avantage d'autrui son corps qu'il affectionne, change les cœurs brûlés par le feu de la haine et les transforme en or par la foi » (*Jât. M.* VIII, 47).

L'action exercée par le voisinage de la vertu et de la piété est bien moins une opération magique qu'une suggestion. La

(1) Un jour, son cousin Devadatta, qui lui voulait mal de mort, lança contre lui dans une ruelle un éléphant furieux. Mais le Bienheureux dirigea contre l'éléphant la force de son amour et l'animal, abaissant sa trompe, se tint immobile devant lui (*C. Vagga*, VIII, 3, 11 sq.).

(2) « A la vue de Siddhârtha entrant dans Râjagrha, ceux qui portaient des vêtements multicolores eurent honte. Ceux qui parlaient de sujets quelconques se turent sur son chemin. Pas un ne se laissa aller à une inconvenante pensée. On se comportait comme si l'on eût été devant le Dharma en personne » (*Buddhac.* X, 4, 6). Cette belle idée a trouvé son expression dans le mythe, comme dans la légende. Quand le Bodhisattva alla s'asseoir au pied de l'arbre de la Bodhi, une lumière jaillit de son corps, qui rendit la vue aux aveugles, guérit les malades, délivra les prisonniers, etc., etc. (*Lal. V.*, p. 278).

rencontre d'un ascète errant augmente le nombre des parivrâjaka (*BCAp.* VI, 105). La robe rouge est l'étendard des bouddhas, car elle symbolise toutes les idées salutaires et sa vue fait du bien. Aussi les rois sont-ils tenus de respecter les religieux « même indignes » (*Çiks.* p. 67, 136). Avancé dans la carrière, le bodhisattva tire encore profit du spectacle de la dévotion. Lorsqu'il a vu les avantages que procure aux fidèles le culte d'un tathâgata, il est « impatient », *utsuka*, et redouble d'efforts pour acquérir au plus vite une dignité qui, lui valant la même adoration, fera le même bien aux créatures (*Çiks.* p. 313).

Tous les actes et tous les sentiments religieux relèvent de la psychologie parce qu'il n'en est aucun dont l'effet ne soit intérieur. La croyance, *drsti*, quand elle est vraie et qu'elle s'appelle la foi, purifie la conduite et mène à la « vue » (1). La bonne conduite épure l'esprit ; assistée de la bonne croyance, elle a pour effet le *phâsuvihâra*, un état prolongé de bien-être (*Ang. N.* III, 132). Psychologique aussi, le bénéfice qu'on retire de l'adoration du Bouddha. Les bouddhistes éclairés savent que le culte est, pour celui qui l'offre, une source d'émotions bienfaisantes. Il rend ferme la pensée-de-bodhi. Il aide le fidèle à détruire en lui le germe du péché. Comme la foi, il mène directement à la vue : « Honorez et respectez le Bouddha, et les mystères de la Loi vous deviendront clairs » (*Si-yu-ki*, II, p. 154) (2).

D. *Le bouddhisme a brisé les cadres traditionnels.* Quand la tradition religieuse, sociale, politique, littéraire, artistique, de-

(1) *Incohari fide, perfici specie* (Augustin, *Enchiridion*, 5). — Le Khotan n'était pas encore converti, quand un arhat du nom de Vairocana vint s'y livrer à la méditation. Le roi voulut voir le maître dont ce saint se réclamait. Vairocana lui fit dire : Que le roi construise un monastère, et peut-être obtiendra-t-il ce qu'il désire. Le monastère fut construit, mais le roi ne vit pas le Bouddha. Vairocana lui dit alors : « Que le roi ait la foi, il ne tardera pas à voir ». Et voici, une figure du Bouddha apparut dans le ciel (*Si-yu-ki*, II, 311 sqq.).

(2) « Sans doute, la méditation sur les nobles Vérités est la meilleure voie pour arriver à l'Illumination. Mais le sens des Vérités est si profond qu'il dépasse l'intelligence des hommes vulgaires. Laver l'image sainte est au contraire à la portée de tous les hommes. Bien que le maître soit entré dans le nirvâna, son image est là, et nous devons l'adorer avec zèle, comme si nous étions en sa présence. Ceux qui lui offrent régulièrement de l'encens et des fleurs, purifient par là leurs pensées, et ceux qui baignent constamment son image, se mettent en état de triompher de leurs péchés » (I-tsing, *Record*, p. 147).

vient trop pesante et qu'elle empêche les essors individuels et spontanés, un génie surgit, impatient de toute autorité. Et bientôt, les barrières tombent ; les corps et les âmes sont libérés. Telle fut, par exemple, l'œuvre accomplie par J.-J. Rousseau, apôtre de l'individualisme, ennemi de tous les privilèges et de toutes les tyrannies.

Rousseau fut un révolutionnaire conscient. Sa riche personnalité avait souffert des entraves mises à la liberté de son expansion ; il voulut les rompre pour lui-même et pour les autres. Le fondateur du bouddhisme ne se pose pas en réformateur de la société. Les vieux usages sont respectés par lui. Il ne s'attaque à aucun privilège social ou politique. Il ne cherche même pas à ruiner directement le prestige du brahmanisme. Mais, se plaçant sur le terrain religieux, il revendique les droits de l'individu et bat en brèche l'autoritarisme traditionnel. S'il est novateur, c'est d'instinct, sans le vouloir expressément, presque à son insu. Après qu'il a passé, bien des choses paraissent différentes, — différentes par l'esprit, plutôt que par la matière. Des germes ont été déposés ; des impulsions ont été données ; mais on ne peut pas dire qu'un système ait été créé avec tous ses organes et selon toutes ses conséquences. S'étonnera-t-on de trouver dans le bouddhisme bien des contradictions, survivances du passé et retours à la tradition ? Si des cadres furent brisés, ils le furent en fait, et non sans que subsistassent ou réapparussent de nombreux vestiges de leur ancienne existence.

Une des nouveautés les plus intéressantes du bouddhisme, c'est d'avoir laissé tomber la distinction du sacré et du profane. Il n'y a pas dans la société humaine deux groupes d'individus. Si le bhiksu est révéré, il le doit aux idées associées à la robe qu'il porte, et non à quelque consécration de sa personne. — Il n'y a pas deux sortes de lieux. On vénère les stûpa et les caitya, parce qu'ils rappellent de grands souvenirs ou contiennent de précieuses reliques ; mais les sanctuaires sont si peu « sacrés » que tout le monde y peut entrer librement (1). — Il y a des objets considérés comme saints, des reliques, des images et des

(1) Si l'on met à part dans le mois deux jours plus spécialement réservés à la religion, ce n'est pas à cause d'un caractère sacré qu'on aurait

livres. Le respect qu'on a pour eux peut n'avoir rien de commun avec le fétichisme : « Je n'ai pas à haïr ceux qui détruisent ou insultent les images, les stûpa, la Bonne Loi ; les bouddhas et les autres saints personnages ne souffrent pas de ces outrages » (*BCA*. VI, 64) (1).

La distinction du pur et de l'impur est mise de côté, comme celle du sacré et du profane. Le bouddhisme a édicté de nombreuses prohibitions, mais ce fut, semble-t-il, pour obéir à des raisons d'ordre social, bien plutôt qu'à des craintes mystiques. L'impureté religieuse n'est évidemment pour rien dans la défense faite aux bhi*k*su de manger des mangues (2). D'autres interdictions concernent la chair humaine, la viande d'éléphant, de cheval, de chien, toutes règles qui ont pour but de mettre le Sangha à l'abri des reproches. Beaucoup de gens seraient offusqués s'ils apprenaient que « les fils du Çâkya » mangent d'un aliment qui est, comme l'éléphant, un « membre de roi », ou qui est dégoûtant, comme le chien (3). En ceci, comme en beaucoup de choses, les bouddhistes se conforment aux usages du pays ; mais c'est pour ne choquer personne, et non par l'effet d'une crainte superstitieuse.

imputé à la nouvelle et à la pleine lune, mais pour assurer le retour régulier d'exercices reconnus salutaires.

Sur l'indifférence dont fait preuve le Birman dont on outrage les sanctuaires, lire Fielding Hall, *Soul of a people*, p. 128 sq.

(1) Quand la Jâtaka-Mâlâ (XXVI, 18) parle d' « objets consacrés par des actes exceptionnels », il n'y a pas autre chose sans doute qu'une phraséologie d'emprunt. C'est peut-être aussi le cas du Lankâvatâra, qui mentionne des gens « initiés », *dîksita*, dans la religion du Çâkya. Cependant, les exemples du maintien des formes traditionnelles ne sont pas rares. Ainsi, il y avait pour « consacrer » un terrain, c'est-à-dire pour en réserver l'usage au Sangha, des règles qu'I-tsing nous a fait connaître. Il indique même une formule qui évoque la notion habituelle du tabou : « Nous avons marqué et mis à part cette place » (*Record*, p. 83 sq.).

(2) Le roi Bimbisâra eut un jour envie de manger des mangues. Or son parc avait été complètement dépouillé par les moines. Les gens sont indignés. Le Bienheureux ordonne : Vous ne mangerez plus de mangues ! Mais voici que des amis du Sangha préparent à son intention du riz assaisonné avec des écorces de mangues. Hésitation des bhiksu et nouvelle ordonnance : Vous pouvez manger l'écorce de la mangue. Plus tard, des mangues entières sont offertes pour le repas des bhiksu. La règle est de nouveau amendée et cinq conditions sont fixées dans lesquelles il est licite à un çrama*n*a de manger ce fruit (*C. Vagga*, V, 5, 2). On notera que deux conditions ont pour but de protéger dans le fruit la promesse d'un fruit futur.

(3) *Mahâvagga*, VI, 23. La chair du chien et celle du serpent sont dites *jeguccha*, « dégoûtantes », et *patikkûla*, « rebutantes », et non *asuci*, impures.

L'Hindou ne tient pas seulement à ce qu'un aliment soit pur ; il faut aussi qu'il ait été préparé et servi par des personnes qu'il considère comme pures. Cette restriction n'a pas été maintenue par le bouddhisme : un bhiksu doit mendier sa nourriture à toutes les portes sans distinction. « Je ne m'occuperai pas de savoir si c'est un homme ou une femme, un garçon ou une fille qui me donnent à manger » (*Çiks.* p. 129). Comme les différences de caste n'entravaient plus les rapports d'homme à homme, la propagande s'est effectuée librement (1). Elle a rencontré d'autant moins d'obstacles qu'elle n'imposait à personne des habitudes et des institutions nouvelles. Si la caste a été introduite dans quelques pays à la suite du bouddhisme, ce n'est pas la religion qu'il faut mettre en cause, mais l'hindouïsme de ceux qui la professaient.

Il y a d'autres tabous encore, plus tenaces peut-être que ceux qui concernent la nourriture. On ne voit pas que le bouddhisme les ait respectés. Nous savons en tout cas qu'il a mis de côté ceux du beau-père et de la belle-mère, et qu'il n'a point imposé à la femme l'obligation d'être voilée (2).

Quand elles ne visent pas l'hygiène et la décence (3), la pureté et la discipline recommandées par les Ecritures relèvent de la morale proprement dite. Les souillures qu'il faut faire disparaître sont celles du cœur, et c'est l'esprit qu'il s'agit de discipliner. Or, si « l'eau ne lave pas les péchés », ce n'est pas non plus la nourriture qui corrompt le cœur. « Je veux devenir sem-

(1) La vertu crée la vraie parenté : « On n'honore pas les membres de sa famille, parce qu'ils sont de sa famille, et l'on ne regarde pas les autres avec moins de faveur, parce qu'ils ne sont pas de sa famille. Les gens prennent place dans la famille ou hors de la famille suivant que leurs vertus ou leurs vices les rendent dignes de respect ou de mépris » (*Jât. M.* XVIII, 1 sq.).

(2) Cf. *Lal. V.*, p. 157 sqq.

(3) La plupart des interdictions ont été inspirées par la pitié pour les êtres vivants ou par la crainte, si l'on heurtait le prochain, de le détourner de la conversion. « L'ârya ne mange pas de viande ; c'est à ce signe qu'on le reconnaît » (*Çiks.*, p. 134). Le Lankâvatâra menace même des supplices infernaux les mangeurs de chair. Le Bouddha avait été plus tolérant, puisqu'il permettait la viande, pourvu qu'elle fût « triplement pure », c'est-à-dire que le bhiksu ni n'eût vu, ni n'eût entendu, ni ne soupçonnât que l'animal avait été tué à son intention (*M. Vagga*, VI, 31, 14). Mais les rigoristes faisaient observer qu'il n'y a jamais de chair satisfaisant à ces trois conditions.

blable au fils d'un càndâla, pur de cœur et de corps, mais non pur de nourriture » (*Çiks.* p. 129). Ce qui est impur, c'est le meurtre, le vol, le mensonge, la fraude, les paroles frivoles, l'avarice. Ce n'est pas la viande que l'on mange (*Sutta-N.* v. 241 sqq.). Il faut évidemment des règles de conduite, et ce n'est pas sans raison que, dès le début de son poème, Çântideva appelle la vie religieuse un *samvara*, une répression de soi-même. Mais les règles sont un moyen (1). Il n'y a qu'une fin, le salut, et le salut ne dépend pas de l'observation de la règle.

E. *La religion s'empare de l'âme et de la vie tout entières.* L'idée vulgaire, c'est qu'il y a un temps pour toute chose. Des courtisanes, voyant des nonnes se baigner dans une rivière, leur dirent : « En vérité, mesdames, faut-il observer la chasteté pendant qu'on est jeune ? Ne vaut-il pas mieux jouir des plaisirs des sens ? Quand vous serez vieilles, vous serez chastes, et ainsi les deux fins auront été atteintes par vous » (*M. Vagga*, VIII, 15, 11). Avec moins de brutalité, c'est aussi le langage que tiennent rois et ministres, quand ils veulent arrêter Siddhârtha sur le chemin du Grand Renoncement. Trois mots, *kâma, artha, dharma,* résument, comme on sait, la philosophie mondaine de la vie : les plaisirs de l'amour quand on est jeune ; le profit dans l'âge mûr ; la religion, quand la vieillesse est venue. Le brahmanisme aussi a réglé par étapes successives, mais d'une manière plus noble, la carrière du parfait dvija : l'étude, la maison, la forêt, l'abandon de toutes choses.

Le Bouddha sait que la vie est courte et fragile. Comment peut-on compter sur le lendemain ? Par son exemple et par sa parole, il a prêché à ceux qui avaient soif de salut la renonciation immédiate. Donc, plus d'*âçrama.* Plus de distinctions artificielles : la forêt, on peut l'avoir dans la maison même : « Car, pour un bodhisattva, c'est habiter dans la forêt que d'avoir à propos de tout une pensée de forêt et d'être insatiable dans la poursuite du dharma » (*Çiks.* p. 200). Plus de délai : « Le pa-

(1) Qu'un bhiksu meure de son attachement à la discipline, le samâdhi n'est plus qu'un mot dans Jambudvîpa. Il mangera donc de la viande, s'il peut ainsi sauver l'être qui est une grande source de bien. Cf. *Çiks.*, p. 134.

resseux qui, jeune et vigoureux, ne se lève pas quand le moment est venu de se lever, ne trouve pas le chemin de la sagesse » (*Dhp.* v. 280). Plus de partage ; il faut se donner tout entier à sa tâche : « Quel que soit le travail qu'il faut faire, — méditation, étude, etc. — on s'en acquitte avec passion, ivre de cette œuvre, le cœur inassouvi, tout comme un joueur avide de plaisir et de gain » (*BCA.* VII, 62).

CONCLUSION

Encore plus qu'une manière de penser et qu'une manière de sentir, la religion est une manière de vivre. Les philosophes de l'école Sânkhya, disait-on, ont la « religion » de la pitié, mais s'en tiennent à la connaissance seule. Le Sânkhya n'est donc pas une religion. Le christianisme n'en est pas une non plus chez ceux qui ne vivent pas chrétiennement.

Une manière de vivre, bonne ou mauvaise, le bouddhisme l'a été sans aucun doute. Il le fut en Chine, où ses adhérents se mettaient tellement à part de la société ambiante qu'ils se sont attiré l'hostilité du gouvernement et de la classe lettrée ; — dans le Tibet, où il a répandu la croyance en une sanction d'outre-tombe ; — au Japon, où il a fortement gravé dans les esprits, non certes le concept trop insaisissable du nirvâ*n*a, mais une croyance agissante entre toutes, celle du karman. Un peu partout, il s'est trouvé être la religion des jours de deuil et d'effroi, alors que le Shinto et le Confucianisme sont au contraire associés à des images de joie et de vie normale. La manière de mourir est aussi une manière de vivre.

On a le droit de juger une religion par la manière de vivre qu'elle institue. Appliquée au bouddhisme, cette méthode est doublement légitime, puisqu'il a posé lui-même comme critérium de la vérité doctrinale, non pas la logique, mais la morale. Certaines opinions, disait le Bouddha, ont un mauvais effet sur la destinée des gens qui les professent ; elles sont fausses. Les vraies ne peuvent avoir que d'heureuses conséquences. A plus forte raison recourait-il à la même norme, quand il s'agissait de l'affirmation de quelque dharma transcendant, c'est-à-dire d'une chose dont l'homme ne peut faire l'expérience : telle affirmation a-t-elle de bons effets pour la vie ? on peut la tenir pour vraie.

Le très grand souci de l'influence psychique des actes, des sentiments, des idées, est en lui-même un trait intéressant qui met déjà le bouddhisme à part. On peut préciser davantage et,

à l'aide des témoignages que nous devons aux livres anciens et aux observateurs modernes, savoir dans quelle direction il a voulu orienter les esprits et les consciences. Tous, même les écrivains brahmaniques, s'accordent à reconnaître aux bouddhistes deux qualités distinctives, la compassion et la charité. Complétons ce jugement en disant que la charité et la compassion bouddhiques ont leur fondement, — et aussi leur limite, — dans une même vertu la bienveillance.

La bienveillance, *maitrî* (pali *mettâ*), voilà bien en quoi se résume l'idéal du sage, tel que le détaille en dix stances le Sutta-Nipâta (v. 143 sqq.). Cette bienveillance se manifeste de toute manière et à l'égard de tous les êtres. « Que chacun déploie pour tous les êtres une tendresse illimitée et qu'il pratique le bon vouloir envers tout le monde » (*Ib.* v. 149 sq.). Bienveillance à l'égard de ceux qui pensent autrement. Bienveillance envers les animaux, comme envers les hommes. Sans doute, l'*ahimsâ* et le respect des opinions d'autrui ne sont pas des vertus exclusivement bouddhiques. Mais tandis que d'autres sectes les recommandaient l'une par superstition, l'autre par indifférence, il faut rendre cette justice au bouddhisme de les avoir pratiquées dans un sentiment de bienveillance envers les êtres (1). On rejette les sacrifices brahmaniques, non par rivalité de chapelle, mais parce qu'ils sont sanglants. On attaque vivement les jaïns sur le terrain de la doctrine ; mais on ne veut pas de mal à leur personne. Presque tous les voyageurs déclarent que dans les couvents règnent la concorde, la complaisance mutuelle, la pitié pour les animaux. Il en est ainsi à Ceylan et en Birmanie, terres classiques du bouddhisme de langue palie ; les couvents de Chine et du Japon méritent un même hommage. Au contact des moines, les populations se sont aussi laissées gagner à cet esprit de douceur et de contentement. Le bouddhisme a créé autour de lui une atmosphère d'honnêteté et de modération.

La bienveillance et la modestie des aspirations sont les fruits

(1) Sous l'impression d'une profonde pitié pour les victimes de la guerre, Açoka est attiré par le bouddhisme, et son zèle s'exprime tout de suite par des mesures prises pour protéger les animaux. Plus tard, c'est aussi la tolérance qu'il veut inculquer dans l'esprit de ses sujets.

naturels d'une religion individualiste et intérieure. Intérieure, elle oppose aux choses du dehors une large indifférence. Individualiste, comment pourrait-elle ne pas se mêler d'égoïsme ? « Les violences que je verrai commettre autour de moi, dit le bhiksu, ne me détourneront pas de la patience et de la bonté, et si même les méchants ruinent ce qui fait que mon pays m'est cher, je tiendrai ferme ma bonté et ma patience. Une seule chose est nécessaire, c'est que moi j'observe la règle de ne détruire aucune vie. » A parler ainsi, on se fait le complice du mal qu'on ne s'efforce pas d'empêcher.

Le bouddhisme est une religion de reploiement. Il n'est pas vrai qu'il prêche l'inaction : s'il ne s'agissait que d'éviter les sensations agréables, les aveugles et les sourds seraient sûrs de leur salut. Il faut beaucoup d'efforts pour changer son cœur et façonner son âme. Mais, en dernière analyse, cette belle énergie se trouve avoir deux effets également désastreux. Elle s'emploie, au dedans, à supprimer toute personnalité ; au dehors, à renoncer à la conquête du monde.

L'absence de personnalité est manifeste dans tous les produits de l'activité bouddhique, et jusque dans la physionomie des moines. A Ceylan comme au Tibet, à Rangoun comme à Canton, ceux-ci ont presque tous une même expression de vide, d'inertie, quelquefois de stupidité. La littérature est étonnamment impersonnelle (1), le style est sans caractère. Quant à l'art, les connaisseurs attribuent à l'influence du bouddhisme cette réserve dans l'expression qui est un des traits distinctifs de la peinture japonaise (2).

L'univers ? A quoi bon en faire la conquête ? Ce qu'il faut savoir est déjà connu ; le Bouddha, par son enseignement, a coupé court à toute recherche nouvelle. Ce qui n'a pas encore été trouvé ne vaut pas la peine d'être appris (3). La maîtrise

(1) C'est vrai de la littérature palie en général ; mais on en peut dire autant de la plus grande partie de la littérature en langue sanscrite. Mettons du moins à part quelques œuvres qui se détachent d'autant mieux sur ce fond d'ennuyeuse uniformité : le Sûtrâlamkâra, d'Açvaghosa ; le Bodhicaryâvatâra, de Çântideva ; la Jâtaka-Mâlâ, d'Aryaçûra.

(2) Hearn déclare que l'art japonais est tout imprégné d'esprit bouddhique ; or cet art, dit-il, reflète la joie simple de l'existence, le sens de la vie rendue harmonieuse par l'ordre social et la suppression de soi-même (*Gleanings*, p. 113 sqq.).

(3) Les bouddhistes ont cependant apporté leur collaboration au travail

des choses ne sert d'ailleurs ni au bonheur dans la vie présente, ni au salut pour l'avenir. Il faut au contraire se défier de tout ce qui tend à procurer des plaisirs sensuels ou intellectuels. Cette horreur de la beauté extérieure s'est aussi traduite dans le style littéraire : une teinte généralement grisâtre sur laquelle il est trop rare que des parties lumineuses se détachent.

Latente ou expresse, la pensée du nirvâna a pénétré le bouddhisme. Comme la terreur de la mort dans d'autres religions, elle a répandu son ombre sur la vie entière. « Ce que j'enseigne, aurait dit le Bouddha, mène au détachement, à l'impassibilité, à la cessation, à l'apaisement, à la connaissance, à l'Illumination, au nirvâna » (*Digha-N.* II, p. 250 sq.).

Le bouddhisme est une religion théosophique. On le voit aux sentiments qui lui ont donné la première impulsion : un sentiment de crainte provoqué par le spectacle de la vieillesse, de la maladie et de la mort ; un sentiment de félicité, né de la vue de gens détachés et apaisés ; — au but qu'il s'est proposé : « L'enseignement des bouddhas a pour objet de détruire la souffrance dans toutes les formes de l'existence » ; — à la manière dont il a entrepris d'atteindre ce but : fin de la souffrance par la fin de la dépravation morale et intellectuelle ; — à plusieurs des fruits qu'il a portés : il a vu fleurir sur son sol d'admirables vertus d'abnégation et de courage moral ; il a été une école d'apaisement et de contentement. Aussi haut qu'il nous est permis de remonter dans son histoire, nous constatons la présence de ce but, de cette méthode, de ces résultats.

Le Bouddha a-t-il réellement résolu le problème qu'il s'était posé ? On peut être certain qu'il est mort avec la sérénité d'un sage convaincu d'avoir terminé sa tâche. S'est-il trompé ?

Il s'est trompé, si le mal qu'il voulait guérir a été après ce qu'il était avant. Or, la Bonne Loi n'a pas délivré les hommes de la maladie et de la vieillesse ; et la mort n'a été pour personne ni supprimée, ni reculée. Mais le Bouddha ne s'est pas non plus imaginé que la souffrance allait disparaître objectivement.

scientifique, littéraire, artistique de l'Inde. Peut-on oublier que Dignâga est regardé comme le créateur de la logique hindoue ? Mais ces exceptions n'infirment point la règle. Le bouddhisme est une religion du salut et ne veut être que cela. Combien différente fut l'attitude du christianisme !

Que si, comme il faisait lui-même, on ne considère que l'impression morale produite sur l'individu par la pensée de la souffrance et de la mort, on sera plus disposé à reconnaître qu'il avait quelque droit de se tenir pour satisfait. Car, ce qui fait de la mort une chose épouvantable, c'est, pour celui qui croit à la présence dans le corps d'un principe permanent, le voile qui cache les destinées de l'âme, une fois plongée dans l'inconnu ; — et pour celui qui limite à la mort prochaine ses perspectives de vie, c'est la brièveté même de cette existence qu'il regarde comme sienne, et l'idée de l'abandon nécessaire des êtres, des objets et des occupations qui sont pour lui une source de joies. Mais quand on se dit qu'il n'y a pas de moi, pas de mien ; quand on est persuadé du néant de la vie et des choses, la mort n'a plus rien qui puisse troubler, ni surprendre ; elle n'enlève que ce que, la vie durant, chaque instant enlève et détruit impitoyablement (1). La mort est donc vaincue, si c'est la vaincre que de reconnaître qu'elle n'est rien et qu'elle ne change rien pour celui qu'elle frappe. Et, puisque, grâce au bouddhisme, bien des cœurs humains n'ont plus senti l'aiguillon de la souffrance, c'est, en effet, la guérison que le Çâkya leur a apportée (2). On comprend donc que cette religion ait eu tant de prise sur les hommes et que même ceux qui n'y adhéraient pas en aient parlé avec respect et admiration.

Faut-il conclure que l'humanité serait bien inspirée si elle se mettait à l'école du vieux sage hindou ? Nombre de gens se l'imaginent en Europe, comme en Amérique. Il n'est donc pas inutile de dire en peu de mots pourquoi ni la manière dont le bouddhisme a posé le problème de la destinée, ni la solution qu'il a donnée de ce problème ne peuvent nous satisfaire vraiment. Il nous est impossible de faire nôtre une doctrine qui propose comme but à l'humanité l'apaisement intellectuel et spirituel, et comme idéal une sagesse qui s'isole et qui regarde

(1) « Depuis le moment où l'homme a quitté le sein de sa mère, la mort est son associée » (*Buddhac.* IX, 33).

(2) Dans la pensée que tout est périssable, le bouddhisme a cherché, non seulement la force nécessaire pour se résigner à la mort, mais encore une efficace consolation pour toutes les misères de l'existence (Voir *Dîgha-N.* II, p. 162).

de loin l'humanité active et lutteuse (1). Le bouddhisme rend heureux ceux qui le professent sincèrement, puisqu'il leur apprend à modérer leurs désirs et à trouver leur bonheur dans les menues joies d'une existence de contemplation et de retraite. Mais l'inquiétude morale, l'inquiétude spirituelle, le désir du mieux, la soif de vivre toujours plus pleinement ont une beauté bien supérieure. L'idéal du bouddhiste est une cruelle mutilation de l'homme.

(1) Idéal épicurien : Suave, mari magno turbantibus æquora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem.

Idéal bouddhiste : « Quand le sage, par la vigilance, a dissipé en lui toute frivolité, il monte sur la terrasse de son palais de sagesse et, délivré de tout chagrin, il regarde de là-haut les affligés ; sage, il regarde le sot, comme un homme qui est au sommet de la montagne regarde ceux qui sont dans la plaine » (*Dhp.* v. 28).

LISTE DES ABRÉVIATIONS

(AVEC L'INDICATION DES ÉDITIONS UTILISÉES)

Abhidh. K. V.	Abhidharma-Koça-Vyâkhyâ de Yaçomitra (Ch. III, édité par L. de la Vallée Poussin, Bruxelles).
Abhidh (amm.)-S.	Abhidhammattha-Sangaha, « Compendium de Philosophie », trad. du pali par Shwe Zan Aung (*P. T. S.*), Londres, 1910.
Âdikarm.	Âdikarmapradîpa, édité par L. de la Vallée Poussin, dans *Etudes et Matériaux*, Londres, 1898.
Ang. N.	Anguttara-Nikâya, édité par R. Morris et E. Hardy (*P. T. S.*), 1885 sqq.
Açoka	*Les Inscriptions de Piyadasi*, publiées par E. Senart, Paris, 1881 sqq.
Av. Çat.	Avadâna-Çataka, édité par J. S. Speyer (*B. Buddh.*), Pétrogr., 1906 sqq.
BCA.	Bodhicaryâvatâra de Çântideva et
BCAp.	Bodhicaryâvatârapañjikâ, commentaire de Prajñâkaramati, édités par L. de la Vallée Poussin, *B. Ind.* 1903.
Bodhis. Bhûmi-Ç.	Bodhisattva-Bhûmi-Çâstra, résumé par C. Bendall et L. de la Vallée Poussin, *Muséon*, 1905 sqq.
Buddhac.	Buddhacarita d'Açvaghosa, éd. par E. B. Cowell (*Anecd. Ox.*) 1893.
C. Vagga.	Cullavagga, édité par H. Oldenberg, Londres, 1880.
Çiks.	Çiksâsamuccaya de Çântideva, éd. par C. Bendall (*B. Buddh.*), 1902.
Çiks. Kâr.	27 vers mnémoniques (kârikâh) dont les 19 chapitres du Çiks. sont censés être le développement.

Dharma-S.	Dharma-Sangraha, éd. par K. Kasawara Max Müller et H. Wenzel (*Anecd. Ox.*), 1885.
Dhp.	Dhammapada, éd. par V. Fausbœll, Copenh., 1855.
Dhpt.	Fragments du commentaire du Dhammapada, publiés par V. Fausbœll dans son édition de ce recueil.
Dh. Sang (*ani*).	Dhamma-Sanga*ni*, éd. par Ed. Muller (*P. T. S.*), 1885.
Dîgha-N.	Dîgha-Nikâya, publié par T. W. Rhys Davids et J. E. Carpenter (*P. T. S.*),1889 sqq.
Dîpav.	Dîpava*m*sa, publié par H. Oldenberg, Londres, 1879.
Divya-Av.	Divyâvadâna, éd. par E. B. Cowell et R. A. Neil, Cambridge, 1886.
Fa-hian, *Records*	Fo-kwo-ki, trad. par S. Beal Londres, 1884.
Itiv.	Itivuttaka, éd. par E. Windisch (*P. T. S.*), 1889.
I-tsing, *Record.*	I-tsing, a Record of the Buddhist Religion, trad. par J. Takakusu, Oxford, 1896.
Jât.	Jâtaka, publié avec son commentaire par V. Fausbœll, Londres, 1877 sqq.
Jât. M.	Jâtaka-Mâlâ d'Ârya-Çûra, éd. par H. Kern (*Harv. Or. S.*), 1891.
Kathâv.	Kathâvatthu, éd. par A. C. Taylor (*P. T.S.*), 1894 sqq.
Khuddaka-P.	Khuddaka-Pâtha, éd. par R. C. Childers, *JRAS.*, 1870.
Lal. V.	Lalita-Vistara, éd. par S. Lefmann, Halle, 1903 sqq.
Madhyamakâv.	Madhyamaka-Avatâra de Candrakîrti, trad. du tibétain par L. de la Vallée Poussin, *Muséon*, 1907 sqq.
Madhyam. Kâr.	Madhyamaka-Kârikâ*h* de Nâgârjuna, et
Madhyam. vr.	Madhyamakavrtti, commentaire de Candrakîrti sur ces Kârikâ*h*, publiés par L. de la Vallée Poussin (*B. Buddh.*), 1913.

Majjh. N.	Majjhima-Nikâya, éd. par V. Trenckner et R. Chalmers (*P. T. S.*), 1888 sqq.
Mbh.	Mahâbhârata, éd. par Krishnacharya et Vyasacharya, Bombay, 1906 sqq.
Mil. P.	Milinda-Pañha, éd. par V. Trenckner, Londres, 1880.
M. Parin. S.	Mahâ-Parinibbâna-Sutta, 16e Sutta du Dîgha-Nikâya.
MSA.	Mahâyâna-Sûtrâla*m*kâra d'Asanga et
*MSA*t.	Commentaire du MSA. par l'auteur du traité, édités par S. Lévi (*B. H. Et.*), Paris, 1907.
M. Vagga	Mahâvagga, éd. par H. Oldenberg, Londres, 1879.
Mvu.	Mahâvastu Avadâna*m*, éd. par E. Senart, Paris, 1883 sqq.
Mvy.	Mahâvyutpatti, éd. par I. P. Minayef et N. D. Mironof (*B. Buddh.*), 1911.
My. Çr (*addh*). *Ç.*	Mahâyâna - Çraddhotpâda - Çâstra d'Açvaghosa. « Discourse on the Awakening of Faith in the Mahâyâna », trad. du chinois par T. Suzuki, Chicago, 1900.
Nettip.	Nettipakara*n*a, éd. par E. Hardy (*P. T. S.*), 1902.
Pañcakrama	Pañcakrama, éd. par L. de la Vallée Poussin, Gand, 1896.
Prâtim.	Prâtimoksa (pali : Pâtimokkha), éd. par J. F. Dickson (*JRAS*), 1876.
Prajñâ-Pâramitâ	Astasâhasrikâ Pâramitâ, éd. par Râjendralâla Mitra (*B. Ind.*), 1888.
Saddh. P.	Saddharma-Pu*n*darîka, « Lotus de la Bonne Loi », éd. par H. Kern et Bunyiu Nanjio (*B. Buddh.*), 1908 sqq.
Samy. N.	Sa*m*yutta-Nikâya, éd. par L. Feer (*P. T. S.*), 1884 sqq.
S. Darç. S.	Sarvadarçana-Sangraha de Mâdhavâcârya, éd. Vidyâsâgara (*B. Ind.*), 1858.
Si-yu-ki.	Si-yu-ki, « Buddhist Records of the wes-

tern World », trad. du chinois par S. Beal, Londres, 1884.

S. Siddh. S. Sarvasiddhânta-Sangraha, éd. par F. W. Thomas et L. de la Vallée Poussin (*Muséon*), 1902.

Subhâs. Subhâsita-Sangraha, éd. par C. Bendall (*Muséon*), 1903 sq.

Suhrll. Suhrllekha de Nâgârjuna, trad. du tibétain par H. Wenzel (*JPTS.*), 1886.

Sukhâv. Sukhâvatîvyûha, éd. par M. Müller et Bunyiu Nanjio (*Anecd. Ox.*), 1883.

Sumang. Vilâs. Sumangala-Vilâsinî, éd. par T. W. Rhys Davids et J. E. Carpenter (*P. T. S.*),1886.

Sûtra des 42 art. « Sûtra of 42 chapters », trad. du japonais par Suzuki, Chicago, 1906.

Sûtrâl (amk.) Sûtrâlamkâra d'Açvaghosa, trad. du chinois par E. Huber, Paris, 1908.

Sutta-N (ip.) Sutta-Nipâta, éd. par V. Fausbœll (*P.T.S.*), 1885 sqq.

Therag., Therîg. Thera-Gâtha et Therî-Gâthâ, éd. par H. Oldenberg et R. Pischel (*P. T. S.*), 1883.

Udâna. Udâna, éd. par P. Steinthal (*P. T.S.*), 1885.

Vajracched. Vajracchedikâ, éd. par M. Müller (*Anecd. Ox.*), 1881.

Vibhanga Vibhanga, éd. par Mme Rhys Davids (*P. T. S.*), 1904.

Vis (uddhi) M. Visuddhi-Magga de Buddhaghosa, extraits dans Warren, *Buddhism in translations* (Cambridge, Mass.) 1900, et analyse de l'ouvrage dans *JPTS.* 1891-3.

Recueils utilisés :

Anecd. Ox. Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Oxford.

Ann. M. Guimet. Annales du Musée Guimet, Paris.

B. Buddh. Bibliotheca Buddhica, Pétrograd.

B. H. Et. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes, Paris.

B. Ind. Bibliotheca Indica, Calcutta.

Harv. Or. S.	Harvard Oriental Series, Cambridge, Mass.
J. As.	Journal Asiatique, Paris.
JPTS.	Journal of the Pali Text Society, Londres.
JRAS.	Journal of the Royal Asiatic Society, Londres.
Muséon.	Le Muséon, nouvelle série, Louvain (et Cambridge).
P. T. S.	Pali Text Society, Londres.
RHR.	Revue de l'Histoire des Religions, Paris.
S. B. B.	Sacred Books of the Buddhists, Londres.
S. B. E.	Sacred Books of the East, Oxford.
Z. D. M. G.	Zeitschrift der deutschen Morgenlændischen Gesellschaft, Leipzig.

TABLE MÉTHODIQUE DES SOURCES UTILISÉES

A. Bouddhisme de langue palie. I. Tipi*t*aka 1. Vinaya-Pi*t*aka (Mahâvagga, Cullavagga) ; — 2. Sutta-pi*t*aka (Dîgha-Nikâya ; Majjhima-Nikâya ; Anguttara-Nikâya ; Sa*m*yutta-Nikâya ; Khuddaka-Nikâya (1)) ; — 3. Abhidhamma-Pi*t*aka (Dhamma-Sanga*n*i ; Vibhanga ; Kathâvatthu). — II. Littérature postcanonique : Dîpava*m*sa ; Milinda-Pañha ; Visuddhi-Magga ; Sumangala-Vilâsinî ; Commentaire sur le Dhammapada ; Nettipakara*n*a ; Abhidhammattha-Sangaha.

B. Bouddhisme de langues pracrite et sanscrite : Inscriptions d'Açoka. — Mahâvastu ; Lalita-Vistara ; Buddhacarita ; Divyâvadâna ; Avadâna-Çataka ; Jâtaka-Mâlâ. — Saddharma-Pu*nd*arîka ; Sukhâvatîvyûha ; Prajñâpâramitâ ; Vajracchedikâ ; — Madhyamaka-Kârikâ*h* ; Madhyamakav*r*tti ; Dharma-Sangraha ; Mahâvyutpatti. — Mahâyâna-Sûtrâla*m*kâra ; Bodhisattvabhûmi. — Abhidharma-Koça-Vyâkhyâ. — Bodhicaryâvatâra ; Çiks*s*âsamuccaya. — Subhâ*s*ita-Sangraha ; Pañcakrama ; Âdikarmapradîpa.

C. Ouvrages connus par des traductions tibétaines, chinoises ou japonaises : Sûtra des 42 Articles ; Suh*r*llekha ; Sûtrâla*m*kâra ; Mahâyâna-Çraddhotpâda-Çâstra ; Madhyamakâvatâra.

(1) Font partie du Khuddaka-Nikâya les recueils suivants : Dhammapada ; Udâna ; Itivuttaka ; Khuddaka-Pâ*t*ha ; Theragâthâ ; Therîgâthâ ; Sutta-Nipâta ; Jâtaka.

INDEX ALPHABÉTIQUE

N. B. — N'ont été admis dans l'index que les mots qui intéressent la doctrine et la pratique religieuses. On a signalé, non pas toutes les mentions de ces mots, mais seulement les passages qui éclairent leur sens. Quand ils se présentent dans le livre à la fois sous leur forme sanscrite et leur forme palie, c'est la première qui a été choisie de préférence.

Abhijñâ, 369,
Abhimukhî, 417.
Abhisamskâra, 358.
Abhiseka, 254, 433.
Âbhoga, 316.
Abhyâsa, 333.
Acalâ, 418.
Açaiksamârga, 347.
Âçaya, 507.
Âçrava, 115.
Âçraya, 507.
Âçrayaparâvrtti, 317, 333.
Adhimukti, 394.
Adhipati, 258.
Adhipatiphala, 172.
Adhivâsanâ, 137.
Adhyesanâ, 405.
Âdibuddha, 296.
Âdikarmika, 394.
Âgama, 155, 157.
Agati, 62.
Ahimsâ, 51.
Âkâça, 224.
Âkiñcañña, 262.
Aksana, 95.
Akuçaladharma, 174.
Akuçalamûla, 117,222.
Âlambana, 258.
Âlayavijñâna, 269.
Anâbhoga, 316.
Anâgâmin, 336.
Anâtmatâ, 216.
Ânimittika, 321.
Âneñjya, âniñjya, 175, 188.
Aniyata, 327.
Anumâna, 155.
Anusâsanî-patihâriya, 20.
Anutpattikadharma, 321.
Anvaya, 221.
Apariyâpanna, 298.
Apramâda, 129.
Apramânyâni, 145.
Apratisthitanirvâna, 447.
Arapacana, 296.
Arcismatî, 416.
Arhat, 337, 376.
Artha, 154.
Ârûpyadhâtu, 336.
Ârûpyâvacara, 225.
Ârya, 335.
Âryasatyâni, 181.
Asamskrta, 310.
Âtman, 200.
Aupapâduka, 292, 336.
Avacara, 225.
Âvenikadharma, 241.
Avidyâ, 187.
Avyâkata, 18.
Âyatana, 336.
Bala, 241.
Bhagavat, 11, 236.
Bhaktimârga, 425.
Bhava, 189.
Bhavacakra, 195.
Bhâvanâ, 111, 403.
Bhâvanâmârga, 347.
Bhiksu, bhiksunî, 26.
Bhûmi, 225, 413.
Bhûtakoti, 323.
Bhûtatathatâ, 305.
Bîja, 296.
Bodhi, 238, 251, 346.
Bodhicitta, 395.
Bodhipâksikadharma, 348.
Bodhisattva, 249.
Bodhyanga, 349.
Buddha, 238.
Buddhaksetra, 442.
Buddhatva, 316, 410.
Çâçvatavâda, 215.
Çaiksa, 339.
Caittadharma, 271.
Caitya, 247.
Çakti, 387.
Çamatha, 112, 358.
Câra, 46.
Caramavijñâna, 212.
Çâsana, 36.
Cetanâ, 167, 465.
Çîla, 112, 409.
Çîlaçiksâ, 125.
Çîlaviçuddhi, 115.
Cintâ, 111.
Citta, 116, 163.
Cittaviprayukta, 271.
Çraddhâ, 341.

Çramana, 31.
Çrâvaka, 81.
Çruta, 111.
Çuddhi, 113.
Çûnya, çûnyatâ, 278.
Dâna, 143, 330, 408.
Darçanamârga, 347.
Deva, 226.
Dhamma, 50.
Dhammalipi, 49.
Dhammikathâ, 36.
Dhâranî, 433.
Dharma, 151, 159, 462.
Dharmadhâtu, 272, 304.
Dharmakâya, 59, 312.
Dharmameghâ, 420.
Dharmatâ, 78.
Dhâtu, 195, 223.
Dhûtânga, 133.
Dhyâna, 262, 363, 410.
Dhyânibuddha, 295.
Drdhasamâdhâna, 129.
Drstadharma, 153.
Drsti, 71, 115.
Dûramgamâ, 417.
Duhkha, 90, 181.
Gandharva, 209.
Gati, 226.
Gotra, 118, 392.
Gotrabhû, 30.
Hetu, 187, 244 ,258.
Hetûpanibandha, 196.
Hînayâna, 81.
Hrî, 121, 344.
Içvara, 218.
Indriya, 162, 349.
Jina, 235, 295.
Jîva, 203.
Jñâna, 156, etc.
Jñânasambhâra, 113.
Jñeyâvarana, 113.
Kâma, 118, 226.
Kâmâvacara, 226.
Kâya, 313.
Kârana, 258.
Karman, 166.
Karmasthâna, 360.
Karunâ, 152, 379.
Kasina, 361.
Kleça, 115.
Kleçâvarana, 113.
Ksânti, 128, 409.
Lajjâ, 121, 173.
Laksana, 239, 244.
Loka, 225.
Lokantara, 251.
Lokottara, 286.
Madhyamâ pratipad, 137.
Mâdhyamika, 273.
Mahâbhûta, 195.
Mahâpadesa, 60.
Mahâpurusa, 236.
Mahâsangha, mahâsânghika, 67, 69, 72.
Mahâsangîti, 67.
Mahâsattva, 251.
Mahâyâna, 78.
Maithuna, 438.
Maitrî, 143, 522.
Mâna, 117.
Manas, 152, 163, 296.
Manasikâra, 403.
Mandala, 435.
Mangala, 51, 52.
Manomaya, 295.
Mantrayâna, 427.
Mânusibuddha, 295.
Mârga, 183.
Mâtikâdhara, 60.
Mâtrkâ, 68.
Micchâpatipadâ, 186.
Muditâ, 138.
Mudrâ, 360, 435.
Nairâtmya, 318.
Nâmarûpa, 188.
Nâyaka, 32.
Nidâna, 183, 187.
Nikâya, 64.
Nimitta, 307, 309, 391.
Nirmânakâya, 293, 314
Nirodha, 183..
Nirupadhiçesanirvâna, 447.
Nirvâna, 441.
Nirvikalpa, 156.
Nirvrta, nirvrti, 450.
Nisthâ, 421.
Nisyandaphala, 172.
Nîvarana, 116.
Niyata, 237.
Paramârthasatya, 300.
Pâramitâ, 407.
Paratantra, 267.
Parikalpita, 267.
Parinâmanâ, 398.
Parinirvâna, 445.
Parinispanna, 272.
Parisad 62, 72.
Parittâ, 422.
Parivartana, 381.
Parivrâjaka, 14.
Patipadâ, 335.
Patisandhi, 211, 502.
Patisevâ, 137.
Prabhâkarî, 416.
Praçrabdhi, 121.
Pradhâna, 222.
Prajñâ, 112, 358, 410.
Prakrti, 93, 117, 222.
Pramâna, 145, 155.
Pramuditâ, 415.
Pranidhi, pranidhâna, 250, 395.
Prapañca, 132, 453.
Prasâda, 344.
Prasanga, 275.
Pratibhâna, 156.
Prâtimoksa, 122.
Pratisamvid, 359.
Pratîtyasamutpâda, 185.
Pratyaksa, 155.
Pratyaya, 187, 258.
Pratyayopanibandha, 196.
Pratyekabuddha, 98, 103.
Pravrajyâ, 31.
Pudgala, 165, 206, 266.
Pudgalavâdin, 207.
Pûjâ, 404.
Punya, 400.
Punyasambhâra, 113.
Purusakâraphala, 172.
Rddhi, 242, 370.
Rddhipâda, 349.

Rûpa, 161.
Rûpâvacara, 225.
Sâdhana, 436.
Sâdhumatî, 419.
Sahakârin, 258.
Sakrdâgâmin, 336.
Samâdhi, 112, 263, 356.
Samanantara, 266.
Sâmânya, 277.
Samâpatti, 365, 374.
Samatâ, 321.
Sambodhi, 331.
Sambhogakâya, 292, 314.
Samkrânti, 258.
Sammâpatipadâ, 186.
Sammappadhâna, 128.
Sammâsambuddha, 238.
Sampajâna, 129.
Samprajanya, 130.
Samskâra, 117, 161, 163, 187.
Samskrta, 161.
Samudaya, 183.
Sâmukkamsika, 181.
Samvara, 519.
Samvega, 228, 343.
Samvrti, 300.
Samyakprahâna, 348.
Samyojana, 116, 336.
Sangha, 14, 25.
Sanghabheda, sangharâji, 62.
Sangîti, 64.
Sangrahavastu, 389.
Sañjñâ, 161.
Sankalpa, 129.
Sanketa, 78.
Santâna, santânin, 205
Santati, 164.
Sarvâstivâdin, 260.
Satimâ, 129.
Satkâyadrsti, 214.
Sattva, 152, 251.
Satyadvaya, 300.
Sautrântika, 265.
Siddhi, 429, 436.
Skandha, 161.
Smrti, 129, 360.
Smrtyupasthâna, 348.
Smrtyutpâda, 101.
Sopadhiçesanirvâna, 447.
Srota-âpanna, 336.
Sthavira, 66.
Sthiti, 160.
Stûpa, 247.
Sudurjayâ, 417.
Svabhâva, 279.
Svâbhâvikakâya, 317.
Svalaksana, 277.
Svarga, 442.
Svasamvedana, 270.
Svatantra, 278.
Tantra, 429.
Tapas, 135.
Tarka, 156.
Tathâgata, 9, 236.
Tathâgatagarbha, 318.
Tathatâ, 304.
Tattva, 269, 300, 304.
Tilakkhana, 215.
Tîrthakara, 16, 387.
Titthiya, 151.
Triratna, 1.
Trsnâ, 119.
Ucchedavâda, 215.
Upâdâna, 188.
Upâdânaskandha, 183, 191.
Upadhi, 161, 189.
Upamâna, 155.
Upâsaka, upâsikâ, 26, 39, 138.
Upasampadâ, 31.
Upâyakauçalya, 300, 411.
Upeksâ, 148.
Uposatha, 123.
Utpâda, 160.
Vaibhâsika, 265.
Vaiçâradya, 240.
Vajra, 432.
Vandanâ, 247.
Vâsanâ, 206, 270.
Vedanâ, 161.
Vibhava, 215.
Vicâra, 303.
Vihâra, 46.
Vijñâna, 155, 161, 163, 188, 210, 267.
Vijñânavâdin, 266.
Vikalpa, 266, 271.
Vimalâ, 416.
Vimoksa, 375.
Vinaya, 34, 137.
Vipaçyanâ, 112, 113, 359.
Vipâkakâya, 294.
Vipâkaphala, 172.
Viparyâsa, 201, 217.
Vîrya, 128, 360, 409, 472.
Visamyogaphala, 173.
Viveka, 364.
Vrddhi, 113.
Vyâkarana, 250.
Vyañjana, 154.
Vyâpti, 267.
Vyatireka, 221.
Vyavadâna, 272.
Yâcanâ, 405.
Yogâcâra, 266.
Yukti, 155.

ERRATUM

Lire,	p. 60, l. 28 :	manière.
—	p. 74, l. 1 :	habituelle.
—	p. 99, l. 9 :	(1).
—	p. 225, l. 16 :	ârûpyâvacara.
—	p. 254, n. (1) :	Tsong-kha-pa.
—	p. 257, n. (2) :	adhiccasamuppannam.
—	p. 278, l. 20 sq. :	constatent.
—	p. 316, l. 11 :	Vipaçyin.
—	p. 325, l. 16 :	Embryon-de-Tathâgata.
—	p. 336, n. (3) :	ârûpya-dhâtu.
—	p. 364, n. (4) :	Âkiñcaññâyatana.
—	p. 397, l. 26 et 27 :	champ- ; les.
—	p. 418, l. 25 :	VIII.
—	p. 476, n. (2) :	dhûtânga.
—	p. 481, l. 6 :	intérieure.

Il s'est glissé quelque incohérence dans l'orthographe des dérivés français du mot Çiva ; voir, p. ex., aux p. 84 et 425. Lire *Çiva*, puisque c'est la transcription d'un mot sanscrit, et *civaïsme, civaïte*, qui sont des mots francisés.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE IX

LIVRE PREMIER. — **LES ORGANES DE LA RELIGION** . . 1

CHAPITRE PREMIER. — **Le Bouddha** 3

CHAPITRE II. — **L'ÉGLISE** 25

Les religieux, 26 ; les laïques, 39.

CHAPITRE III. — **Les fixations littéraires de la doctrine**. 59

Les schismes et la rédaction des trois « Corbeilles », 63 ; Mahâyâna et Hînayâna, 77.

LIVRE DEUXIÈME. — **LA DOCTRINE DE LA SOUFFRANCE ET DU SALUT** 87

CHAPITRE PREMIER. — **Les conditions générales du salut** 90

CHAPITRE II. — **Thérapeutique de la volonté** 114

CHAPITRE III. — **Thérapeutique de l'intelligence** 151

PREMIÈRE PARTIE. — LES FONDEMENTS DE LA DOCTRINE . . . 151

La théorie des agrégats, 159 ; la doctrine du *karman*, 166 ; la formule des Nobles Vérités, 181 ; la loi de la Génération conditionnée, 185.

DEUXIÈME PARTIE. — LES APPLICATIONS DE LA DOCTRINE. . . 199

L'âme, 200 ; l'âme universelle et Dieu sont niés, 218 ; le monde et les dieux, 221 ; le Bouddha, 231 ; les bodhisattva, 249.

TROISIÈME PARTIE. — LES DÉVELOPPEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA DOCTRINE 255

Le phénoménisme dans l'ancienne Eglise, 259 ; Vaibhâska et Sautrântika, 265 ; Yogâcâra, 266 ; Mâdhyamika, 273 ; L'existence ultraphénoménale et les bouddhas transcendants, 285.

L'existence absolue (*Tathatâ*), 299 ; la doctrine du Triple Corps des bouddhas (*trikaya*), 310 ; la doctrine du Tathâgatagarbha, 318.

Chapitre IV. — **L'élaboration du salut** 326

Remarque préliminaire : deux idéals et deux méthodes, 326.

Première Partie. — Comment on devient *arhat*. 335

Les quatre Voies, 335 ; la conversion, 339 ; les exercices et les expériences, 345 ; la marche à la *bodhi* par la méthode de concentration, 346 ; la marche à la *bodhi* par la méthode de contemplation extatique, 360 ; l'*arhat*, 376.

Deuxième Partie. — La carrière des bodhisattva 379

Troisième Partie. — Les déviations de l'idéal et de la méthode bouddhiques. 422

Le bouddhisme dévot, 425 ; le bouddhisme formaliste et mystique, 427 ; le bouddhisme érotique, 437.

Chapitre V. — **Le nirvâna**. 441

LIVRE III. — **LA PLACE ET LE ROLE DU BOUDDHISME DANS L'HISTOIRE DE LA THÉOSOPHIE INDIENNE** . . 461

Chapitre premier. — **Le dharma bouddhique**. 462

Chapitre II. — **Les éléments théosophiques et les éléments religieux du bouddhisme** 479

Chapitre III. — **Le bouddhisme et les autres systèmes religieux de l'Inde** 495

Conclusion 521

Liste des abréviations avec l'indication des éditions utilisées. 527

Table méthodique des sources utilisées. 533

Index alphabétique 535

Erratum. 539

Table des matières 541

Etablissements André Brulliard. — Saint-Dizier (Haute-Marne)

0

BP
530
06
v.2

Oltramare, Paul Jean
L'histoire des idees
théosophiques

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 26 07 12 019 1